

Titolo originale
Petit panthéon portatif

Traduzione di
LUISA BOSI

Ouvrage publié avec le concours du
Centre National du Livre
Ministère français chargé de la culture

Opera pubblicata con il contributo del
Centre National du Livre
Ministero francese della cultura

Copyright © 2008, La Fabrique - Éditions
Copyright © 2010, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1

www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-7018-740-3



Alain Badiou
Piccolo pantheon portatile

a cura di
TOMMASO ARIEMMA



il melangolo

NOTA DEL CURATORE

I brani citati dall'Autore nel testo non riportano, nell'originale francese, indicazioni di pagina. Restando fedele all'intenzione dell'Autore di offrire un testo diretto e "portatile", il curatore è intervenuto solo in pochi casi con note tra parentesi quadre e con la sigla NdC, allo scopo di precisare dei riferimenti non esplicitati dall'Autore.

INTRODUZIONE

Alain Badiou occupa certamente una posizione singolare all'interno della filosofia contemporanea e in particolare all'interno della filosofia francese. Oltre a essere un originale pensatore dell'evento, è, infatti, anche il filosofo che con grande lucidità circoscrive un momento della filosofia francese contemporanea estremamente produttivo, capace di contaminare a livello planetario la riflessione filosofica. Da Sartre in poi, la filosofia francese è stata capace di ridefinire i termini e le modalità della filosofia stessa, agendo come un virus sulle altre filosofie, e spesso, proprio come se si trattasse di un virus, combattuta, soprattutto nei dipartimenti universitari più rigidi e ostili al mutamento della riflessione filosofica.

Un esempio può essere proprio ciò che è accaduto e ancora accade negli USA, dove la filosofia francese contemporanea (e in particolare proprio quel momento caro a Badiou) è meglio conosciuta come *French theory*. In una recente intervista alla filosofa americana Avital Ronell, emerge soprattutto il suo carattere virale. Ronell è un'allieva di Derrida, che ha pagato caro il suo essersi fatta influenzare dalla filosofia francese contemporanea. Così confessa:

Quella che viene chiamata *French theory* conosce un grande sviluppo negli USA; [...] segna uno spostamento interessante e sospetto della filosofia. [...] Ci si sente facilmente invasi, infettati, indeboliti. [...] La *French theory*, in questo senso, è un luogo di alta contaminazione,

un sito che accoglie le contaminazioni che non dovrebbero essere sedute a tavola in presenza degli adulti. [...] La *French theory* include una lista di sospetti ben conosciuti: Rancière, Balibar, Lyotard, Cixous, Major, Torok e Abraham, Deguy, ma in primo luogo naturalmente Deleuze, Derrida, Foucault, Kristeva, Barthes, Bataille, Nancy, Lacoue-Labarthe, Kaufmann, Bourdieu, Badiou (anche se Badiou tenta di sfuggire alla lista, di essere piuttosto serio e a suo modo conservatore), Lacan¹.

Al lettore attento non sfuggirà certo, nell'elenco dei "sospetti" indicati da Ronell, la posizione singolare che Badiou riveste. All'interno del gruppo di filosofi viene indicato come, a suo modo, un conservatore. Ronell ha ragione: e più di quanto lei stessa possa immaginare.

Badiou, infatti, può essere considerato conservatore per diversi motivi.

In primo luogo è, a suo modo, un conservatore, perché orienta la sua riflessione verso un mantenimento delle categorie che la filosofia contemporanea (e soprattutto la filosofia francese) reputa ormai obsolete o da decostruire: le categorie di soggetto e di verità.

Nel suo primo *Manifesto per la filosofia* dichiara esplicitamente che nella sua prospettiva, anche se le categorie di soggetto e di verità vengono profondamente rimaneggiate, tali categorie vengono anche di fatto mantenute, portate avanti. Badiou si pone, così, come un continuatore (e pertanto, a suo modo, un conservatore), del periodo moderno della filosofia inaugurato da Cartesio, un continuatore della "meditazione cartesiana"².

In secondo luogo, Badiou è, a suo modo, un conservatore poiché ha creato un singolare oggetto filosofico: un *piccolo pantheon portatile*. Un luogo dove raccogliere piccoli ritratti filosofici di pensatori francesi contemporanei, scomparsi a par-

1. A. RONELL, *Giornale di una tossicofilomaniaca*, trad. it. di S. Regazzoni, Il melangolo, Genova 2008, pp. 130-131; 133.

2. Cfr. *Manifesto per la filosofia*, trad. it. di F. Elefante, Cronopio, Napoli 2008, pp. 41-45.

tire dagli Ottanta. Maestri, compagni di strada e protagonisti di un importante momento filosofico che Badiou intende circoscrivere. Una creazione senza precedenti, con diversi effetti filosofici.

Innanzitutto, la scelta del termine "pantheon" per caratterizzare tale raccolta è significativa. Badiou, conservatore a questo punto fino in fondo, accetta e mantiene il titolo proposto dall'editore: lo trova particolarmente adatto alla sua raccolta, che non concede nulla alla morte, né cede alla tristezza.

Il Panthéon è innanzitutto un simbolo della Rivoluzione francese, un edificio singolare che accoglie i resti di uomini che hanno fatto la storia della Francia. Un'essenziale ricostruzione della sua storia la si può trovare nell'avvincente opera di Russell Shorto, *Le ossa di Cartesio*:

Delle centinaia di siti religiosi confiscati dallo stato durante la rivoluzione, uno ebbe una storia eccezionale. La chiesa di Sainte-Geneviève, dedicata alla santa patrona di Parigi e posta nel punto più alto della città – che era anche il luogo in cui era stato sepolto Cartesio – versava in misere condizioni almeno dal 1644, quando Luigi XIV aveva fatto voto di costruire una nuova chiesa. Il suo architetto Jacques-Germain Soufflot, un amante della Grecia classica, oltre che del gotico, concepì un nuovo edificio nello stile di un tempio greco frammisto a elementi medievali, con un imponente portico di colonne sul davanti e una solenne cupola centrale. Ci vollero decine di anni per costruirlo, e fu eretto proprio al di là della piazza dov'era ubicata la vecchia chiesa. Allo scoppio della rivoluzione l'edificio finalmente era quasi terminato, giusto in tempo per essere condannato dal governo rivoluzionario come tempio del feudalesimo e del misticismo, due "ismi" quasi sinonimi del male. L'edificio fu avvocato a sé dallo Stato e, forse in parte perché la sua sobria struttura classica ben si adattava agli ideali artistici della rivoluzione, fu scristianizzato e trasformato in quella che è probabilmente la più pura espressione architettonica dell'Illuminismo "radicale": il Panthéon, un tempio dedicato non agli dei nel senso usuale ma ai grandi uomini di Francia o, come fu annunciato nel drammatico spirito del tempo, "alla fama". Come una chiesa, sarebbe stato un luogo di riflessione, ma per pensieri di stampo rigorosamente laico. Come una chiesa, avrebbe ospitato resti umani, ma invece di suggerire un legame tra corpo materiale e anima immateriale avrebbe celebrato quello tra le spoglie fisiche e la grande opera compiuta in terra nel corso della vita, al servizio della marcia verso la libertà e l'e-

guaglianza degli esseri umani. [...] le ossa di Cartesio erano entrate nel dibattito del governo rivoluzionario sulla trasformazione della nuova chiesa in Panthéon e, più in generale, sul significato stesso della rivoluzione. L'edificio doveva essere un tempio dedicato alla grandezza, ma chi era grande? Come decidere quali spoglie meritassero l'onore della "pantheonizzazione"?³

Il Panthéon è un luogo di conservazione, ma la sua funzione e il suo prestigio derivano anche dalla sua limitazione. Già all'epoca della Rivoluzione si poneva il grande problema della "pantheonizzazione". Chi si doveva far rientrare nel Panthéon? A questo problema non si sottrae ovviamente neppure il piccolo pantheon di Badiou. Una selezione è necessaria, ed è da questa selezione che un pantheon riceve il suo potere. Un pantheon virtualmente infinito non conserverebbe nulla. Allo stesso modo, un pantheon che rientra in scansioni temporali standard (secoli, decenni, anni) possiede certo un'aura povera, se non nulla. Nel caso di Badiou ci troviamo, pertanto, di fronte a un'originale collezione, non priva di un ordine, di un criterio.

Badiou ha, infatti, elaborato una efficace sintesi storico-filosofica della filosofia francese contemporanea, da Sartre a Deleuze, in uno scritto che non figura nel pantheon portatile e che avrebbe potuto funzionare come un'efficace introduzione a questa raccolta. Lo scritto porta il titolo: *Panorama della filosofia francese contemporanea*⁴.

È bene qui riassumerne le tesi principali, proprio per la loro importanza ai fini di una comprensione della discrezione costitutiva e produttiva del suo pantheon. Badiou, infatti, isola un momento preciso della storia della filosofia francese contemporanea. L'isolamento è determinato dal fatto che, in tale momen-

3. R. SHORTO, *Le ossa di Cartesio*, trad. it. di I. A. Piccinini, Longanesi, Milano 2009, pp. 107;110.

4. Cfr. *Panorama de la philosophie française contemporaine* (2004), "Eikasia. Revista de Filosofia", 3, 2006, trad. it. di A. Mascolo, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, "Archivio di storia della cultura", XXI, 2008, pp. 439-450.

to, la filosofia francese è stata estremamente produttiva e innovativa. Questa innovazione è determinata da almeno quattro operazioni fondamentali.

La prima operazione è quella di trovare un nuovo rapporto tra vita e concetto, attraverso l'appropriazione critica della filosofia tedesca. Filosofi come Sartre, Merleau-Ponty, Deleuze o Derrida sono innanzitutto originali continuatori o interpreti del pensiero tedesco (in particolare di Nietzsche, di Husserl e di Heidegger). Attraverso la filosofia tedesca, la filosofia francese ha cercato di risolvere altrimenti la relazione tra il concetto e il suo suolo vitale, relazione che agli inizi del Novecento l'aveva divisa in due direzioni separate, ora a favore della vita, ora a favore del concetto, a seconda che si seguisse la strada avviata rispettivamente da Bergson o da Brunschvicg.

La seconda operazione consiste nel sottrarre la scienza a ogni filosofia della conoscenza, pensandola, come fa soprattutto Deleuze, come gesto creativo, analogo a quello artistico.

La terza operazione consiste nel legare la filosofia all'azione politica, come accade soprattutto in Sartre, Althusser, Foucault, e Deleuze.

La quarta operazione consiste, infine, in una modernizzazione della filosofia, capace di renderla sensibile alle trasformazioni artistiche, culturali, sociali. Una modernizzazione che ha comportato soprattutto una produttiva contaminazione tra filosofia e letteratura. Sartre, ad esempio, è stato anche un grande scrittore. Sullo sfondo di queste quattro operazioni: la centralità della questione del soggetto, e, pertanto, l'importante relazione tra filosofia e psicoanalisi, soprattutto con Lacan.

Il pantheon di Badiou è, dunque, discreto, concettualmente circoscritto. Come vedremo, è anche grazie a questa caratteristica che il momento che raccoglie può essere rilanciato.

Il Panthéon come edificio, come momento storico, è una figura della modernità, che conserva, anche nel suo stravolgimento, tutta una tradizione. L'eroismo classico, l'immortalità cristiana, il razionalismo moderno. Il *pantheon portatile* filosofico di Badiou è la continuazione di questo monumento. Una continuazione singolare.

È possibile, e fruttuoso, a questo punto, mettere in relazione l'invenzione filosofica di Badiou con una singolare lettura che il filosofo Peter Sloterdijk ha fatto recentemente di Derrida.

La ragione del confronto è la seguente: riflettendo sulla filosofia di Derrida, Sloterdijk individua il cuore della sua riflessione in un oggetto filosofico che Derrida avrebbe implicitamente costruito, ovvero una "piramide ebraica", cioè una piramide portatile, che somiglia molto nel principio, ci pare, al pantheon portatile di Badiou.

Sloterdijk si sofferma su un'espressione utilizzata da Derrida. Quest'ultimo, parlando del testo di Hegel, afferma che in esso la piramide egizia è stata in un certo modo "portata". L'osservazione, acutissima, di Sloterdijk è la seguente:

Quello che balza agli occhi è la svolta della piramide "portata" dal deserto egizio. Il termine è tanto più espressivo quanto meno viene chiarito dal contesto. Irrompe nello sviluppo argomentativo come una professione di fede. Ciò prova che Derrida pensava effettivamente la piramide come una forma trasportabile e che certo occorresse ricercare il segreto della sua trasportabilità nel fatto che il passaggio alla scrittura l'avesse alleggerita⁵.

Il pensiero di Derrida sarebbe caratterizzato così anche dalla constatazione che a far sopravvivere il momento egizio sia stato un passaggio dal monumento al documento, dalla tomba al testo.

Questo passaggio, nota Sloterdijk, è possibile grazie a un "alleggerimento" della piramide. Un tale passaggio è del tutto analogo a quello operato da Badiou e implicitamente ribadito dall'uso dell'aggettivo "piccolo" per definire il suo pantheon portatile.

A caratterizzare il pantheon di Badiou, oltre alla sua natura discreta, è soprattutto un tale, e sottolineato, alleggerimento. Che si rivela nei piccoli ritratti, incisivi, per nulla enciclopedici,

5. P. SLOTERDIJK, *Derrida egizio*, a cura di R. Kirchmayr, Cortina, Milano 2007, p. 68.

dei pensatori francesi a lui cari. Tuttavia questo alleggerimento non è finalizzato alla semplice sopravvivenza, all'innocua conservazione. È la condizione di una vera e propria offensiva culturale.

Se il pantheon è stato alleggerito, è soprattutto per poterlo lanciare, magari lanciare molto lontano. Non si passa, in realtà, dunque, dal monumento al documento, né dalla grande pietra (il monumento) alla piccola pietra (l'arma). Si passa piuttosto dal monumento ai semi, dal morire al risorgere.

Così il filosofo francese che più di tutti si dichiara ancora comunista, orgoglioso di alzare il pugno al cielo, ha una manciata di speciali semi nella mano e davanti a sé un campo sterminato.

TOMMASO ARIEMMA



PROLOGO

Il primo titolo che avevo preso in considerazione per questa serie di omaggi a filosofi francesi scomparsi era "orazioni funebri". È un titolo che, pur non essendo allegro, si inserisce in una storia letteraria ben nota. Ma è poco preciso. Poiché ogni volta che parlo di questi amici, di questi nemici, di questi compagni di un complicato gioco che hanno seguito la mia vita, le mie letture, i miei conflitti e i miei entusiasmi, il mio sentimento non è lo stesso di Bossuet, scrittore grandissimo ma asservito al Potere. Io, infatti, non posso seguire in alcun modo la direzione obbligata della preghiera, dell'esempio o addirittura del giudizio.

E così quando Eric Hazan mi ha proposto il presente titolo, l'ho accolto senza rifletterci troppo, soprattutto perché mi sembrava stimolante e piuttosto distante dalla morte. In effetti, ritengo che la morte, così come la depressione, non ci debba interessare. Se la filosofia ha un qualche compito, è quello di allontanare il calice delle passioni tristi, di insegnarci che la pietà non è un sentimento onesto, né il lamento è la ragione di aver ragione, né il vittimismo è ciò a partire da cui articolare il nostro pensiero.

Da un lato, come stabilisce una volta per tutte il gesto platonico, ogni passione lecita e ogni creazione che abbia una portata universale si originano nel Vero, che si declina, caso per caso, come Bello o come Bene. Dall'altro lato, l'animale umano, come Rousseau ben sapeva, è essenzialmente buono e, quan-

do non si comporta come tale, è perché è costretto da qualche causa esterna, che deve essere indagata, combattuta e distrutta, se possibile, senza la minima esitazione. Coloro che pretendono che l'animale umano sia malvagio, vogliono in realtà solo addomesticarlo per farne un salariato triste e un consumatore depresso, al servizio della circolazione dei capitali. Capace com'è di creare in diversi mondi verità eterne, l'uomo custodisce in sé l'angelo che le religioni volevano rimpiazzare. È questo che insegna da sempre la filosofia propriamente detta. Perché questo angelo si dichiara, è fondamentale tener fermo un principio, una massima, che, pur presentandosi sotto una grande varietà di forme, è sempre la stessa. Scegliamo ad esempio la massima di Mao: "Abbandonate le vostre illusioni, e preparatevi alla lotta". Si tratta di affermare il vero contro l'illusorio e, quali che siano le circostanze, combattere piuttosto che arrendersi. Non vedo come un'autentica filosofia, come lo è quella dei quattordici filosofi di cui il mio piccolo pantheon accoglie i nomi, possa desiderare altro.

Il punto è che oggi, con il nome di filosofia, tentano di imporci una massima del tutto opposta e cioè: "Coltivate le vostre illusioni e preparatevi a capitolare". Abbiamo visto comparire riviste in cui la "filosofia" somiglia all'omeopatia o all'eutanasia degli entusiasti. Filosofare farebbe dunque parte di un vasto programma: restare in forma, essere produttivo, ma tranquillo. Abbiamo visto "filosofi" dichiarare che, essendo il Bene inaccessibile, perfino delittuoso, bisognava allora accontentarsi di lottare con accanimento passo dopo passo – e soprattutto gomito a gomito con i nostri amici *yankee* – contro le diverse forme del Male, il cui nome più diffuso, ad un'analisi attenta, se non è "arabo", o "Islam", è "comunismo". Abbiamo visto resuscitare quei "valori" da cui la filosofia ci ha aiutato da sempre a sbarazzarci, valori come l'obbedienza (ai contratti commerciali), la modestia (davanti all'arroganza degli istrioni della tivù), il realismo (la necessità della logica dei profitti e delle ineguaglianze), l'egoismo totale (ribattezzato col nome di "individualismo moderno"), la superiorità coloniale (i buoni democratici dell'Occidente contro i malvagi despoti del Sud),

l'ostilità al pensiero vivo (ogni opinione va presa in considerazione), il culto del numero (la maggioranza è sempre legittima), il millenarismo stupido (il pianeta si riscalda già sotto i miei piedi), la religione vuota (dovrà pur esistere Qualcosa...), per non parlare di altri valori ancora, di cui numerosi "filosofi" e "filosofie" si occupano, ostinandosi ad ammorbarci con articololetti, dibattiti, prime pagine infuocate ("L'etica delle *stock-options*: i filosofi prendono la parola") e tavole rotonde indiuolate ("I filosofi tra il tanga e il velo").

Questa continua prostituzione dei termini "filosofo" e "filosofia" iniziata già a partire dal 1976, con la produzione puramente mediatica del sintagma "*nouveaux philosophes*", prontamente stigmatizzato da Deleuze, finisce ad ogni modo per aggravarsi. Nella direzione in cui vanno le cose, non saranno più solo i *café* ad essere definiti filosofici (invenzione piuttosto infelice, secondo cui i *café-philos* sarebbero i degni successori dei *café du commerce* delle chiacchiere stereotipate). Si finirà con l'entrare in pompa magna dentro latrine filosofiche.

A questo punto, allora, è opportuno ricordare che cosa è un filosofo. Riportarlo alla mente attraverso l'esempio di coloro che in Francia, più che altrove, negli ultimi decenni assunsero su di sé tutta la portata di questo nome. Bisogna chiamarli alla riscossa per pulire e rimettere a nuovo le parole in nome delle quali essi hanno proposto arditamente, e con grande tensione di pensiero, di accettare incondizionatamente un'esigenza. Quella di trovare almeno un'Idea vera e di non cedere mai sulle conseguenze, anche se, come dice Mallarmé a proposito di *Igitur*, questo atto che nulla pretende "è perfettamente assurdo, [salvo che] l'Infinito è alla fine fissato".

Convoco insomma i miei amici filosofi scomparsi, in qualità di testimoni del processo fatto dall'Infinito ai suoi falsificatori. Essi vengono a dirci, attraverso l'intermediario della voce che pronuncia il loro elogio, che l'imperativo del materialismo democratico contemporaneo, "Vivi senza Idee", è al contempo vile e inconsistente.

Questi testi sono per forma e destinazione molto differenti. Si tratta in ogni caso di omaggi resi a grandi personalità, spes-

so in occasione della loro scomparsa o di un anniversario di questa o di un convegno a loro dedicato. Questi omaggi spaziano dalla forma del breve articolo a quella della lunga meditazione, senza che queste differenze corrispondano in alcun modo a un senso gerarchico. Le ultime pagine, "Nota ai testi", indicano la data e la provenienza di questi brevi scritti, aggiungono anche precisazioni riguardanti il mio rapporto intellettuale con i filosofi di cui parlo.

Se da un lato posso dire che alcuni furono maestri della mia gioventù, dall'altro posso anche dire senza riserve di non esserlo mai stato nella loro formazione. Fui legato ad alcuni da amicizia, con altri ebbi qualche discussione. Ma sono felice di dire qui, in barba agli intrugli che vogliono farci ingoiare oggi, che questi quattordici filosofi scomparsi li amo tutti, ebbene sì. Sì, li amo.

JACQUES LACAN (1901-1981)

L'uomo che è appena morto era grande, tanto più ora che la grandezza nei nostri paesi incerti si fa rara, molto rara. I media glielo hanno mostrato chiaramente, essendo sempre loro obiettivo allineare tutto ciò che avviene alla prosa fugace e ottusa del giornalismo. Ovunque la parola è stata data agli sciacalli e agli avversari dichiarati del maestro.

È in ogni caso il segno della barbarie delle nostre società, in cui nemmeno la morte è riuscita ad assopirne la voglia. Quanti piccoli psicanalisti, quanti cronisti a far sentire il grido meschino: "È finalmente morto, proprio lui così ingombrante! E ora fate un po' di spazio a ME! [*Moi*]".

Infatti, Lacan era fin dall'inizio in guerra contro la consistenza illusoria dell'"Io" [*Moi*]. Contro la psicanalisi americana degli anni '50, che si proponeva di "rinforzare l'Io" e dall'altro di adattare le persone al consenso sociale, Lacan sosteneva che il soggetto, sotto la determinazione simbolica del linguaggio, è irriducibilmente soggetto del desiderio, e come tale inadattabile alla realtà, se non nell'immaginario.

Lacan stabilì, infatti, che la causa del desiderio è un oggetto perduto, mancante, articolato sotto la legge simbolica, senza sostanza né natura. Esso non ha che una verità.

Questa visione particolarmente aspra della psicanalisi, dove ciò che è in gioco non è il benessere bensì la verità, si traduceva economicamente nella pratica di sessioni di cura a volte molto brevi. Il ruolo, allo stesso tempo cruciale e inutile, degli

psicanalisti è di far brillare, in una sorta di folgorazione personale, il significato di una frattura, attraverso la quale transita la verità del desiderio. Pur tuttavia lo psicanalista deve rassegnarsi a non essere nient'altro che lo scarto di questo lavoro.

La pratica delle sessioni brevi ha attirato contro Lacan un vero e proprio odio della verità, fino a una letterale scomunica da parte dell'Internazionale degli Psicanalisti. La necessità, per lui, di promuovere la trasmissione del suo pensiero e di formare degli analisti in linea con quella che riteneva essere l'etica della sua pratica, l'ha condotto a fondare una sua propria scuola. Ma anche in questo luogo, scissioni e scioglimenti testimoniavano un'accanita resistenza a mantenere fino in fondo la severa posizione che egli promuoveva.

È diventato luogo comune affermare che, a partire dagli anni '70, Lacan, ormai vecchio, non trasmettesse più nulla che avesse un valore. Ma per noi è l'esatto contrario. Dopo aver illustrato la teoria dell'asservimento del soggetto al significante, l'ultimo sforzo di Lacan è stato quello di spingere l'investigazione del rapporto con il reale fino alle sue estreme conseguenze. Le regole del significante, infatti, non erano sufficienti. Bisognava in un certo senso tracciare una geometria dell'inconscio, una nuova disposizione delle tre istanze in cui il soggetto, inteso come effetto, potesse dispiegarsi (Simbolico, Immaginario, Reale). Il ricorso di Lacan alla topologia rivelava l'esigenza interna di arrivare a un nuovo livello del suo pensiero, dove si accentuava il suo materialismo innato.

Lacan teneva al fatto che la politica non invadesse il reale, sosteneva che "il sociale è sempre una piaga". Tuttavia la dialettica del soggetto che egli ha proposto è un passaggio obbligato, ivi compreso per il marxismo in crisi. Appare chiaro, infatti, che il fiasco dei partiti-Stato derivati dalla III Internazionale suggerisce una riflessione radicale circa l'essenza del soggetto politico. Ora, né il soggetto concepito come coscienza (tesi di Sartre), né il soggetto concepito come sostanza naturale possono essere adatti. È certamente nella direzione del soggetto insieme diviso ed errante, quello di cui Lacan, nel suo ordine, fa teoria, che possiamo trovare sicuramente il mezzo con cui sormontare le

difficoltà precedenti. E questo perché è da una frattura che un tale soggetto procede, e non dall'idea che esso rappresenti una realtà, fosse anche quella della classe operaia. Per un marxista francese contemporaneo, Lacan ha la stessa funzione che aveva Hegel per un rivoluzionario tedesco del 1840.

Nella situazione di banalità e di relativo avvilito degli intellettuali, la morte di Lacan, come quella di Sartre, non sistema niente. Eravamo ancora in attesa di ciò che egli poteva dirci. Al di là del contenuto del suo insegnamento, c'era nel suo pensiero un'etica del tutto inusuale. La rivista *Le Perroquet*¹ tornerà di nuovo senza alcun dubbio sulla portata appena misurabile di questa etica. Ma qui si trattava, in primo luogo di rendere omaggio, senza riserve né presunzione, a colui che non è più.

1. Su questa rivista cfr. *Nota ai testi* [NdC].



GEORGES CANGUILHEM (1904-1995)

e

JEAN CAVAILLÈS (1903-1944)

Compiremo qui, alla vecchia maniera, la celebrazione dei maestri morti attraverso quella dei maestri vivi. Così facendo infrangiamo doppiamente la regola su cui si basano le nostre società accelerate, che fanno culto di una supposta disinvoltura ben allenata. Da un lato ci si dimentica dei morti il più presto possibile, spinti come siamo dalla smania di sopravvivere al meglio, dall'altro ci si fa beffe di quei maestri ribelli al giornalismo come alle rappresentazioni pretenziose e "antielitarie" della democrazia nel pensiero.

Georges Canguilhem è stato – e dunque continua ad essere, poiché una tale definizione è senza appello – il maestro deciso e discreto della mia generazione filosofica. Perché questo specialista della storia delle scienze della vita ha esercitato di diritto questo ruolo fino all'orizzonte più lontano del suo pensiero infinitamente preciso? Perché senza dubbio la sua concezione del rigore intellettuale si estende, da un lato, verso la minuziosa considerazione della storia dei concetti, dall'altro verso la logica pura dell'*engagement*. Sostenitore di una concezione d'una università perennemente liberale, portato più di chiunque altro a distinguere ciò che vale da ciò che lo sembra soltanto, Canguilhem rivolge la sua attenzione, con una eccellenza pressoché dimenticata, oltre che verso le materie specialistiche (in cui peraltro eccelle), verso tutto ciò che intreccia il senso articolato della storia con l'etica dell'azione.

C'è stato una sorta di grande ascendente elettivo esercitato da Georges Canguilhem che fece di lui il maestro di una folla di

disparati giovani filosofi, i cui destini presero strade diverse, e tra loro e tra loro e lui. E questo soprattutto quando il Maggio '68 vide l'irreversibile distruzione dell'istituzione universitaria che propagandava il suo insegnamento e alla quale, come è giusto che sia, egli teneva a restare fedele.

Potremmo dunque supporre due cose.

Che già dall'inizio Canguilhem sia un grande classico, designato tale dalle sue stesse opere¹, tutte costruite con un lento susseguirsi di articoli cruciali, ove si continua – o forse si completa – la grande tradizione nazionale di un'epistemologia modellata sull'esame storico della genealogia dei concetti, delle fenditure in cui essi si esplicano, dei conflitti di interpretazione, dei cambiamenti di campo.

Dunque Canguilhem è per le scienze della vita ciò che Koyré e Bachelard sono per la fisica e ciò che Jean Cavaillès e Albert Lautman, partigiani uccisi dai nazisti, cominciavano ad essere per le matematiche.

Ma ciò che rimane ancora non pienamente trasmissibile, se non nella particolarità dei singoli obiettivi, è la funzione soggettiva di maestro che Canguilhem rappresentava.

Anche se, grazie a Dio, l'opera e la vita del maestro continuano ad esistere, essendosi mantenute nelle istituzioni e nel pensiero quelle condizioni che permettevano tra il 1950 e il 1967 di affidare a quel maestro la nostra insaziabile avidità di conoscenza.

Ora, credo che il piccolo libro intitolato *Vita e morte di Jean Cavaillès*² possa comunicare a quelli di un'altra epoca una parte

1. Alcune opere di G. Canguilhem (tutte per le edizioni Vrin): *La connaissance de la vie* (1965) [trad. it. di F. Bassani, *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1976]; *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1969); *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1981) [trad. it. di P. Jervis, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, La nuova Italia, Firenze 1992].

2. G. CANGUILHEM, *Vie et mort de Jean Cavaillès* (1976) nella serie "Carnets de Baudasser", 464 copie numerate, presso Pierre Laleure, Ambialet, 81430, Villefranche d'Albigeois.

del perduto segreto dei maestri, nella misura in cui essa sfugge al registro erudito proponendosi con aspra semplicità di rendere omaggio a un filosofo della resistenza assassinato. Questo libriccino riunisce in sé tre testi di un genere di cui la desuetudine repubblicana non può riuscire a rendere dimentichi che coloro che già acconsentano da sé a perdere contro la barbarie del tempo: la commemorazione ufficiale della morte di una grande personalità.

Mao Tse-tung non aveva questa ironia moderna quando sosteneva che “quando uno dei nostri verrà a mancare, che sia stato cuoco e soldato, noi dovremo, per quel poco di opera utile che egli abbia fatto, celebrare i suoi ossequi tenendo una riunione per onorare il suo ricordo”. E a tale proposito si possono menzionare l'inaugurazione dell'anfiteatro Jean-Cavaillès a Strasburgo (1967), una commemorazione all'ORTF (1969) e una alla Sorbonne (1974).

In questo libriccino, Canguilhem riassume la vita di Jean Cavaillès: filosofo e matematico, professore di logica, co-fondatore del movimento di resistenza “Libération-Sud”, fondatore della rete di azione militare Cohors, arrestato nel 1942, evade per essere di nuovo catturato nel 1943, torturato e fucilato.

Rinvenuto il suo corpo in una fossa comune, in un angolo della cittadina di Arras, viene battezzato sul momento con la targa “Ignoto numero 5”³.

Ma ciò che Canguilhem vuole restituire attraverso la sua opera, va ben più lontano della palese istituzione di un eroe (“Un filosofo matematico imbottito d'esplosivo, un lucido temerario, un risoluto privo di falsi ottimismo. Se questo non è un eroe, allora cosa è un eroe?”).

3. Opere di Jean Cavaillès: *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* (1938), *Transfinité et continu* (1943), *La Correspondance Cantor-Dedekind* (1937), opere riunite nella raccolta *Philosophie mathématique* presso le edizioni Hermann; *Sur la logique et la théorie de la science*, terza edizione nel 1976 presso le edizioni Vrin [trad. it. a cura di V. Morfino e Luca C. Scarantino, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano 2006], *Méthode axiomatique et formalisme* (1938).

Fedele fino in fondo al suo metodo e alla ricerca di coerenze, Canguilhem cerca di reperire e decifrare l'enigmatico punto di incontro tra la filosofia di Cavaillès, il suo impegno e la sua morte.

In verità si tratta di un mistero solo apparente e dovuto al fatto che Cavaillès lavorava sulle matematiche pure, molto lontano, dunque, dalla teoria politica o dall'esistenzialismo dell'impegno. Inoltre, egli riteneva che la filosofia delle matematiche dovesse essenzialmente sbarazzarsi di ogni riferimento a un qualsivoglia soggetto matematico costituente, per concentrarsi nella disamina della necessità interna delle nozioni. La celebre frase finale del saggio, *Sulla logica e la teoria della scienza* (testo scritto durante la sua prima detenzione nel campo di St. Paul D'Eygaux, dove era stato mandato dallo Stato sotto Pétain) dichiara che alla filosofia della coscienza bisogna sostituire la dialettica dei concetti. Idea che fa di Cavaillès un sostenitore con venti anni di anticipo dei tentativi filosofici degli anni '60.

E proprio in questa esigenza di rigore, in questa fede istruita nella necessità, Canguilhem rintraccia l'unità tra l'impegno di Cavaillès e la sua pratica di logico. Infatti, secondo l'insegnamento di Spinoza, volendo liberare la conoscenza dalla soggettivazione, Cavaillès ha considerato, secondo lo stesso principio, la resistenza come una necessità ineluttabile, necessità dalla quale nessun riferimento all'Io poteva distogliere. A tale proposito nel 1943 egli dichiarava: "Io sono spinoziano e credo che noi cogliamo del necessario ovunque. Necessari sono i ragionamenti dei matematici, necessarie sono le tappe stesse della matematica, necessaria questa stessa lotta che portiamo avanti".

Così, liberatosi di ogni riferimento alla propria persona, Cavaillès praticò le forme estreme della resistenza, fino a ritrovarsi nella sala macchine alla base dei sottomarini della Kriegsmarine a Lorient con una tenacia priva di ogni smodata enfasi, come si usa fare nella scienza.

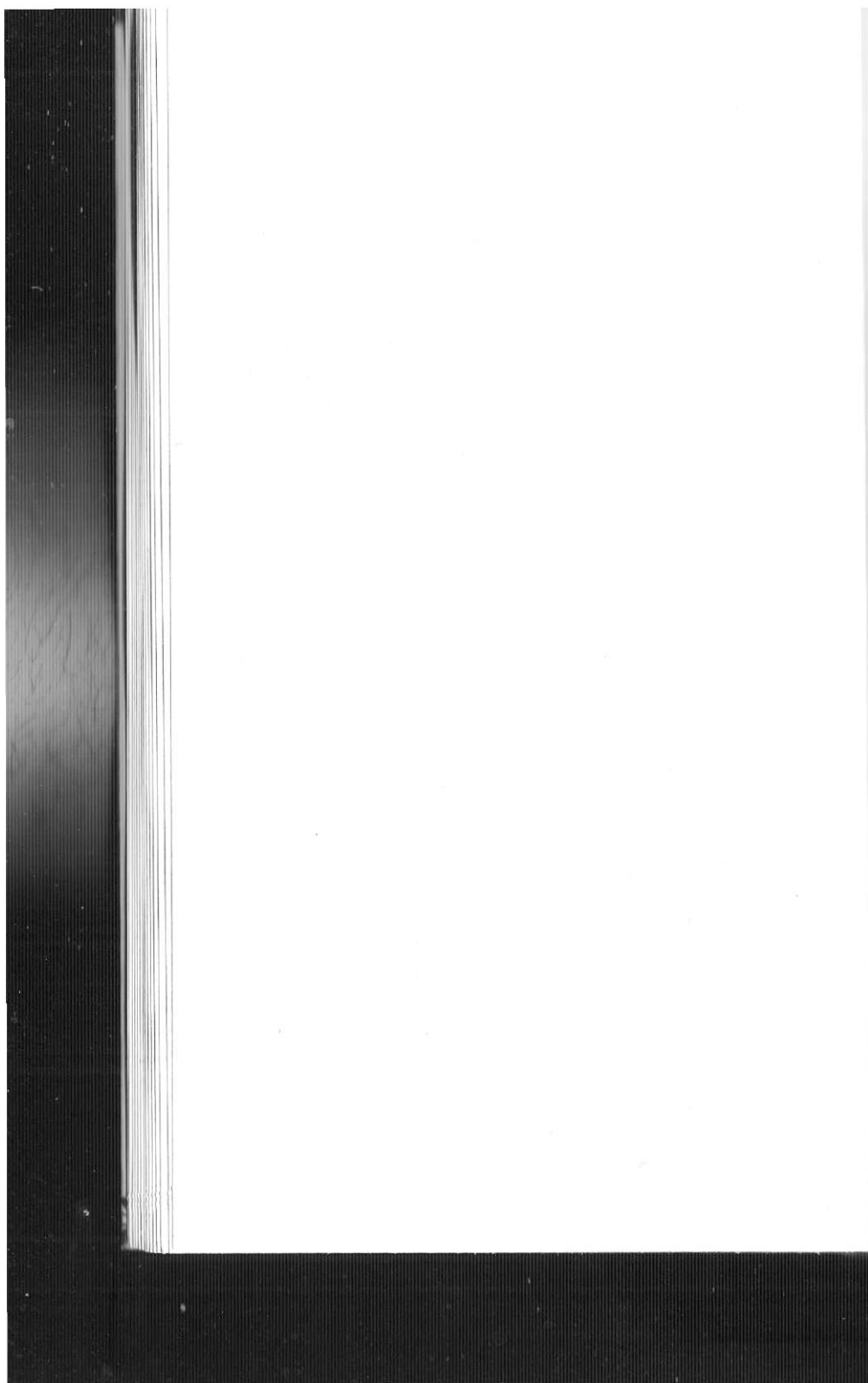
Qui la morte non era che una eventuale conclusione neutra, poiché come afferma Spinoza: "L'uomo libero non teme niente, men che meno la morte, e la sua saggezza è una meditazione, non sulla morte, ma sulla vita".

Secondo le parole di Canguilhem: "Cavaillès è stato resistente *per logica*". E questa affermazione è ancora più forte di quanto si pensi poiché Canguilhem stesso, nonostante non ne parli, è stato membro della Resistenza e verosimilmente lo è stato secondo lo stesso principio. A tale riguardo, egli può legittimamente schernire quelli che, filosofi della persona, della morale o della coscienza, "parlano così tanto di sé, poiché solo essi possono parlare della loro esperienza nella resistenza, tanto essa fu discreta".

A questo punto riusciamo a vedere chiaramente il motivo per cui Georges Canguilhem sia in una posizione tale da poter rappresentare per noi l'autenticità filosofica. Non si tratta qui di una questione politica particolare, poiché in effetti la lontananza sarebbe palese, ma di cosa renda la politica stessa una delle uniche cose per cui valga la pena sacrificarsi se una causa lo richiede, a discapito di ciò che si perde, al di là della propria dignità, di ogni etica e anche, a ben vedere, di ogni logica e cioè di ogni pensiero. Di cosa cioè renda la politica universalmente possibile.

L'ordine del pensiero non sussiste senza l'insopprimibile esigenza che ne fonda la consistenza soggettiva. L'insegnamento non è vano dunque, nel momento in cui gli operai polacchi definiscono essi stessi la loro resistenza, quando c'è di nuovo vento di guerra.

È allora giusto e opportuno, onorare Canguilhem passando per Cavaillès, ed essere loro riconoscenti, ben inteso che, citando Spinoza, "solo gli uomini liberi sono riconoscenti gli uni verso gli altri".



JEAN PAUL SARTRE (1905-1980)

Sartre ha preso parte a tre grandi battaglie politiche. Ed è grazie ad esse che è diventato una grande figura di intellettuale progressista. Chi era parte dello stesso movimento ne porta ora il lutto, mentre chi si definisce reazionario ne denuncia ciò che viene chiamato l'errore, la perversione o il crimine.

Negli anni '50, di fronte all'anticomunismo fanatico, di fronte al partito americano, Sartre si schiera dalla parte del PCF, ritenendolo l'unico luogo in cui si manifesta l'espressione della forza operaia. Negli anni '60, Sartre aderisce al gruppo anti-imperialista. Combatte la guerra coloniale in Algeria. Scopre la potenza popolare delle genti del terzo mondo. All'inizio degli anni '70, subito dopo il Maggio '68, Sartre sperimenta il carattere reazionario del PCF. Insieme ai maoisti dell'epoca, si pone dalla parte degli immigrati, degli aderenti all'OS, dei minatori del Nord, dei rivoltosi anticapitalisti e antisindacalisti.

Trent'anni di puntuale militanza nella rivolta, di equilibrata metamorfosi di posizioni, di colpi ben assestati. E tutto ciò, fra l'altro, sotto il segno di un'incontestabile fama mondiale. Tutto ciò, nella nostra storia letteraria, è paragonabile solo a Voltaire, principe letterario del XVIII secolo nonché difensore di Calas, Siven e il cavaliere La Barre, o a Rousseau, romanziere di grande fama, il cui *Contratto sociale* venne bruciato sulla pubblica piazza, o ancora a Victor Hugo, monumento storico vivente che, quasi unico esempio tra gli artisti e gli intellettuali, si scaglia contro il colpo di Stato del 2 dicembre e contro la

repressione della Comune. Questi sono i nostri grandi scrittori nazionali. Essi combinano infatti l'interesse esteso di un vasto pubblico, una posizione gloriosa, un rifiuto di piegarsi, con una mobilitazione instancabile alla rivolta. Sono scrittori, questi, che non cedono.

Se si rintraccia un aspetto enigmatico in Sartre, esso non è legato, come oggi si sostiene, alla partecipazione alla marcia con gli stalinisti negli anni '50. Al contrario, quello fu per lui il momento di una grande conversione. Senza alcuna illusione sul PCF, Sartre comprese, a quell'epoca, che esisteva per l'intellettuale la possibilità di una scelta di portata storica. Che chiunque pretendesse di tenersi ai margini del campo di fronte ai partiti sulla piazza, in realtà non faceva altro che dare mano ai sostenitori del conservatorismo sociale. E quando sostiene che "ogni anticomunista è un cane", non fa altro che affermare la necessità di una scelta politica.

Nel 1950, accadeva effettivamente che tutti gli anticomunisti non facessero altro che abdicare, preferendo per sé e per gli altri la sottomissione e l'oppressione. È precisamente questo carattere storico della scelta che strappa Sartre dalla metafisica della salvezza individuale.

Possiamo cogliere il momento netto e insieme confuso di questa conversione nell'opera teatrale *Il diavolo e il buon Dio*. Goetz ha voluto essere l'eroe del Male prima, e l'eroe del Bene poi. Ma quest'etica formale, nella realtà della guerra dei contadini in Germania, approda al disastro. Goetz dunque raggiunge l'armata contadina, con un preciso obiettivo: vincere la guerra. Su questa armata minacciata dalle truppe contadine, egli – come Stalin – regnerà usando il terrore, nella preoccupante incertezza della vittoria.

Ed ecco come conclude Goetz:

Non cederò. Li farò vivere nel terrore, poiché è l'unico modo che ho per amarli, darò loro ordini, poiché non ho altro modo per ubbidire, resterò da solo con questo cielo vuoto sopra di me, poiché non ho altro modo per stare con gli altri. C'è una guerra da fare e io la farò.

Sartre resterà per sempre convinto che c'è sempre UNA guerra da combattere; nel 1950, pensa ancora che l'unico modo per essere con e fra gli altri sia la solitudine, idea pienamente ereditata dal suo passato. Ma cambierà. Il punto fondamentale è che Sartre diventerà nel 1950 l'uomo del rigore dell'*engagement*, l'uomo della concretezza dei conflitti storici. Queste sono le tre grandi battaglie di cui abbiamo parlato all'inizio. E questa è la logica, la profonda logica di Sartre.

L'enigma di Sartre è anteriore a tutto ciò. C'è una battaglia che egli ha mancato, e che non ha sconvolto la sua pratica di vita, né la sua filosofia: si tratta della resistenza antinazista. Sartre arriva alla politica tra il 1945 e il 1950. È conosciuto per la sua metafisica e per la sua arte. Proprio all'epoca della guerra, Sartre elabora la sua prima filosofia. *L'essere e il nulla* compare nel 1943, e tra questa filosofia e l'*engagement* politico c'è uno scarto enorme. Sartre pone al centro dell'esperienza la libertà assoluta del soggetto, e questa libertà è ancora circoscritta alla sola coscienza individuale. Il rapporto con l'Altro è senza dubbio un dato costitutivo di tale coscienza. Il mio rapporto con l'Altro è ciò attraverso cui io mi colgo, nel suo sguardo, come una cosa vergognosa, come ridotto all'essere che, in quanto libero, non sono. E inversamente, io non posso scampare a questo destino che mi impone l'Altro se non negandolo, annullandolo. In questo modo il rapporto immediato con l'Altro oscilla tra il masochismo, per cui io vengo ad essere per opera dell'altro, e il sadismo per cui io creo l'altro per me. In entrambi i casi, la libertà si esplica nell'invischiarsi con l'essere, sia che io la neghi in me stesso, sia che io la neghi nell'altro. Questa reversibilità per cui le libertà sfuggono l'una all'altra non fornisce alcun terreno per una reciprocità, per una solidarietà combattente. Il Soggetto è la fuga infinita della libertà davanti all'essere, e l'uomo stesso è l'inferno per l'uomo. In questo orizzonte, nessuna causa politica può produrre l'unificazione delle coscienze in un progetto collettivo. Ogni unificazione infatti è esteriore: è una forma dell'essere che rinvia essa stessa a un grande Altro, a uno sguardo invisibile per il quale noi siamo delle cose, e accettiamo liberamente di esserlo. In questo modo,

ogni progetto collettivo non può che essere passivo. Solo l'individuo può configurarsi come centro attivo. Ancora nel 1960, Sartre chiamerà "collettivo" una molteplicità di individui la cui unità è una sintesi passiva.

Nonostante ciò, a partire dalla fine degli anni '40, il grande sforzo di Sartre confluisce tutto verso una sola domanda: come può l'attività umana, che si modella sulla coscienza libera individuale, essere un dato collettivo? Come è possibile sfuggire all'idea che ogni realtà storica e sociale sia necessariamente passiva? Il risultato di questo sforzo è la comparsa nel 1960 della *Critica della ragion dialettica*.

Il paradosso sta nel fatto che, nel frattempo, le cose hanno preso tutt'altra piega. Althusser ha voluto ricucire lo strappo prodotto dal marxismo eliminando, contrariamente al tentativo sartriano, ogni riferimento a un soggetto storico. E tutto ciò insistendo sul carattere strutturale delle analisi di matrice marxista e ponendone in primo piano tutta la scientificità, a cui Sartre si avvicina invece con molta circospezione. Ed è piuttosto questa la via che intraprende il marxismo contemporaneo; non di certo quella tracciata da Sartre. I maoisti della fine degli anni '60 fondono il rigore marxista con l'esperienza storica della Rivoluzione culturale cinese. Essi rivendicheranno la cesura prodotta dalla scienza in quanto equivalente teorico della cesura prodotta dalla rivolta.

Ma, guardando a ritroso, dopo il Maggio '68, e oggi più che mai, potremmo anche dire che è piuttosto la soggettivazione politica ad apparire centrale nel bilancio del marxismo, e questo è vero sotto la forma di una doppia domanda. Di quale attività rivoluzionaria indipendente sono capaci le masse? Come dice il maoismo, possono "contare solo sulle loro forze"? Quale rapporto sussiste tra il movimento di massa e il parlamento e i sindacati – grandi istituzioni politicamente inerti dell'imperialismo?

Di quale partito politico ha bisogno questa classe oggi? Qual è l'essenza del soggetto politico costituito?

Da qui si può ritornare al punto critico fondamentale di Sartre. Anche se, compiendo un ulteriore giro, possiamo arriva-

re ad affermare: il Soggetto che oggi è necessariamente in gioco non è il soggetto della Storia. L'idea di una totalizzazione storica non ci è più utile. Ad essere in questione, ora, è il soggetto politico, soggetto decisamente particolare. E dunque, la questione di Sartre non ha esattamente la meglio: al contrario, tutto conduce a un bilancio piuttosto complesso del suo tentativo.

In primo luogo, troviamo in Sartre delle stupefacenti descrizioni storiche e fattuali degli insiemi sociali. Egli ne distingue tre specie principali: la serie, che consiste in un assembramento inerte, il gruppo, caratterizzato da libertà collettiva e reciprocità, e l'organizzazione, che è la forma seriale interiorizzata dal gruppo.

La serie è la forma collettiva dell'inerzia sociale e raggruppa quelli che Sartre definisce "esseri sociali inorganici". La serie è un'unità in cui ciascuno è solo in quanto perfettamente intercambiabile. L'esempio di partenza di Sartre è quello della fila alla fermata dell'autobus: ognuno si trova lì per lo stesso motivo, ma quest'interesse comune unisce le persone solo esteriormente. E questa esteriorità viene interiorizzata nella forma dell'indifferenza di ognuno verso tutti gli altri: io non parlo agli altri, non faccio altro che attendere come loro. Detto altrimenti, nella serie, gli uomini sono riuniti in nome dell'oggetto. L'unità si costituisce a partire dal fatto che il rapporto che ogni membro intrattiene con l'oggetto è lo stesso. Ma questa identità esteriore diviene un'alterità interiore poiché se io sono definito dall'oggetto nello stesso modo in cui lo è l'altro, allora io sono altro da me. Come dice Sartre: "Ognuno è uguale agli Altri in quanto ognuno è Altro da sé". La legge della serie è dunque l'unità attraverso la separazione. Sartre definisce con questa formula la maggior parte dei collettivi: che si tratti del lavoro alla catena di montaggio, delle grandi amministrazioni, dell'ascolto della radio, in ognuno di questi casi l'oggetto produce una unità indifferenziata, una unità di separazione. Sono tutti esempi di sintesi passiva, del momento cioè in cui la produzione materiale ritorna alle prassi individuali per unificarle nell'inerzia. L'unità umana raggiunta nella serie è un'unità di impotenza: ognuno, identico all'Altro, è in una posizione esterna rispetto a se stesso ed è dunque privato della

sua libertà pratica. La serie è il regno dell'Altro, ed è questo il punto in cui Sartre ritrova una grande idea marxista: la debolezza del popolo è sempre dovuta alla sua separazione interna, alla sua disgiunzione da se stesso. Ed è proprio questo fatto che dà man forte al regno dell'Altro, al regno della borghesia. La traccia del pessimismo sartriano è mantenuta dal momento che, per lui, la serie è il modello fondamentale della socialità. È, in pratica, la struttura ordinaria della vita delle masse.

D'altro canto l'emergere del gruppo come fusione, contro l'inerzia sociale, è ciò che caratterizza il suo tentativo ottimista di resistenza. Bisogna dire, però, che tale rottura è un punto dello svolgimento dialetticamente oscuro. Come possono gli uomini passivamente riuniti nell'impotenza e nella separazione dei grandi collettivi sociali generare improvvisamente un'unità attiva in cui riconoscersi? È significativo che Sartre, secondo un'espressione di Malraux, chiami questo evento l'*apocalisse*. L'*apocalisse* è dunque la dissoluzione della serie nella fusione del gruppo. La mediazione obbligata è essa stessa in parte esteriore: ciò che permette la dissoluzione della serie e la creazione di una nuova forma di reciprocità è la coscienza del suo carattere insopportabile. Se per esempio, l'autobus che stiamo attendendo nella passività dell'indifferenza non arriva, allora ci saranno delle lamentele e delle proteste. Le persone cominceranno a parlarsi a partire dall'inumanità del condizionamento esterno. Già a questo livello compare un elemento di fusione: l'unità di separazione avviene come unità interiorizzata. Per rimanere nell'esempio, io mi rivolgo all'altro in quanto egli, come me, trova insopportabile quell'attesa. Ciò che era "io sono l'altro essendo altro da me" diventa "l'altro è identico a me, che non sono più il mio altro". Come dice Sartre, nella serie l'unità avviene altrove, nell'oggetto. Si tratta di un'unità passiva, mentre nella fusione del gruppo l'unità è immediatamente qui e ora, in me e in tutti gli altri. Si tratta di un'unità attiva e di un'unità di ubiquità: nella serie, l'Altro è ovunque, nella fusione del gruppo è lo Stesso ad essere dappertutto.

Ciò che questa nuova unità mette in luce è la possibilità per tutti, nessuno escluso, di indicare a ognuno degli altri l'unità

pratica in nome della quale sono un gruppo. Se, ad esempio, qualcuno dice: "Andiamo a protestare tutti insieme!", tutti partecipano poiché questo appello pratico è la mediazione tra il singolo e tutti gli altri. Eccoci alla dissoluzione della serie definitivamente avvenuta. La persona che pronuncia quella frase non ha alcuno statuto istituzionale o rappresentativo. Egli è la voce anonima attraverso la quale ognuno può farsi mediatore della reciprocità di tutti, egli è il terzo regolatore, come dice Sartre. Il terzo regolatore è, dunque, lo statuto di ciascuno in un rapporto pratico di reciprocità tra tutte le prassi individuali. La fusione di un gruppo si compone di terzi regolatori che a turno si scambiano e che riassumono nella loro azione l'interiorità del gruppo in fusione. Non si tratta quindi di un capo né di una guida, bensì ciò che avviene è che, attraverso indicazioni e direttive spontanee, ognuno rende possibile per gli altri la dissoluzione dell'inerzia seriale nella fusione del gruppo. "Ciascuno è strumento del terzo poiché il terzo è strumento del gruppo".

Sarte applica questo schema a delle brillanti analisi delle giornate di sommossa o di insurrezione. Esso mostra lo specifico funzionamento dei collettivi seriali (la Bastiglia), evidenzia come l'elemento insostenibile (la miseria, la paura) faccia pressione sull'inerzia e mostri l'emergere della fusione (al grido "alla Bastiglia"). Ma bisogna sottolineare che lo schema funziona nel quadro delle rivoluzioni borghesi, specialmente quella del 1789, e cioè nel quadro delle giornate di sommossa in cui una qualunque dialettica costituita con forze politiche istituzionali e un partito popolare delle masse sono ancora assenti. La fusione, da questo punto di vista, è un concetto storico-rivoluzionario, e non un concetto politico.

Infatti, la politica viene trattata nella descrizione del terzo tipo di raggruppamenti: l'organizzazione. La matrice dell'organizzazione, ciò che permette il passaggio dalla fusione all'istituzione (che è di nuovo un collettivo seriale), è il giuramento.

Il giuramento prende forma quando la possibilità della dispersione del gruppo è interiorizzata. Ciascuno, in qualità di terzo per tutti gli altri, teme la solitudine dispersiva sia a causa degli altri che a causa sua. Ma la reciprocità non può solo esse-

re immediata, ha bisogno infatti di ricevere una mediazione stabile. Il giudizio è ciò in nome del quale tutti si impegnano a restare gli stessi. Attraverso questo, ho la garanzia che il terzo non diverrà l'Altro e allo stesso tempo garantirò di non diventare io stesso l'altro per gli altri terzi.

Il giuramento, quale ne sia la forma, è infatti la lotta interna al gruppo per contrastare l'imminenza del tradimento. Il tradimento è una minaccia necessaria e insita nel gruppo, poiché la separazione è la forma normale della socialità. Contro il ritorno della serie, il gruppo deve esercitare una pressione uguale e contraria su se stesso, nello specifico su un elemento soggettivo fondamentale e cioè la paura del traditore, tra gli altri come in me stesso.

Il pessimismo sartriano emerge a questo punto nell'idea che il fondamento del processo di formazione dell'organizzazione sia la paura del tradimento. Il giuramento sarà quindi sostenuto da un'atmosfera di terrore. Perché? Perché ciascuno ignora se l'altro abbia realmente paura del tradimento. Per rendere omogeneo il livello di paura, il gruppo deve stabilire una reciprocità terroristica al suo interno: il traditore del giuramento sarà punito da tutti e proprio in questo consiste la nuova interiorità del gruppo. L'ottimismo sta nel fatto che il terrore va di pari passo con l'avvento della fratellanza. Visto che il gruppo si definisce proprio nel giuramento, ognuno ha la coscienza di esserne figlio ed è tenuto a intrattenere forme di aiuto reciproco con tutti gli altri. La fratellanza è il modo in cui ciascuno vive nei confronti degli altri la propria nascita di individuo comune del gruppo.

L'impulso della vita del gruppo sotto giuramento è il binomio fratellanza-terrore. Così il gruppo stabilisce la dialettica tra la libertà pratica e la serie: la prima determina la fratellanza, la seconda, interiorizzata in forma di paura, determina l'oppressione interna necessaria di ognuno ad opera di tutti. A partire da ciò, Sartre studia il processo che permette di comprendere la forma dell'organizzazione prima e l'istituzione poi. A questo punto, aumentando l'inerzia, la memoria della fusione sfuma. L'oppressione conduce alla fratellanza. La divisione permanen-

te dei ruoli rimpiazza la funzione del terzo regolatore. L'istituzione quindi ci riporta al punto di partenza: si tratta infatti di un collettivo seriale e l'unità non è più altro che una unità di separazione. L'istituzione suprema è lo Stato.

L'aspetto forse più interessante in questa architettura è il modo in cui essa permette di ridare vita al concetto marxista di classe. Sartre, dal 1955, si scaglia contro una definizione puramente oggettiva e sociale della classe operaia. La classe per lui è un insieme mobile che si articola in serie, in gruppi, in istituzioni. La pura realtà oggettiva operaia, al livello di produzione, è un'unità di separazione, un'unità seriale e passiva. Qui, la concorrenza e la divisione sono la legge, tutte le resistenze operaie, tutte le rivolte di fabbrica sono forme di fusione locale della serie. A questo livello si ha un principio di reciprocità soggettiva che Sartre analizza nel dettaglio.

A proposito della perdita dei ritmi di lavoro, egli indica la presenza di una sorta di morale dialettica, orientata sul rifiuto della concorrenza seriale.

Quello che dice: "io non farò più degli Altri per non obbligare gli Altri a fare più di quello che possono e per fare in modo che un Altro non mi obblighi a fare più di quello che posso", costui è già un maestro dell'umanesimo dialettico.

Quando si pensa alle grandi parole d'ordine del movimento operaio dopo il '68, in Francia o in Italia, come "lavorare secondo il proprio ritmo naturale", dobbiamo rendere lode a Sartre per aver compreso che là si nascondeva qualcosa di essenziale per la politica, ma anche per l'etica.

La classe è dunque serie, perché la serie è la sua essenza sociale; è fusione, perché la fusione è la sua essenza pratica di massa; è organizzazione, perché l'organizzazione è il suo lavoro su se stessa nel dualismo più o meno stabile fratellanza-terrore, fino ad arrivare all'istituzione para-statale, come i grandi sindacati. La sua storia concreta come soggetto storico è il movimento articolato di queste tre dimensioni e mai lo sviluppo lineare di una sola di queste.

Per questo motivo, Sartre anticipa la distinzione fondamentale tra la classe come essere sociale, e la classe come essere storico e politico.

Nella Storia concreta, la classe esiste in forma molecolare nella serie sociale, dissolve la serie nelle rivolte, struttura il soggetto della rivolta contro il tradimento, motivo per cui Sartre parla di dittatura della libertà e di gruppo della fratellanza.

La classe, inoltre, genera delle organizzazioni, che detengono "a freddo" la capacità di fusione e specializzano i ruoli. E infine, essa si riversa completamente nelle istituzioni, che realizzano una serie di tipo nuovo, una divisione istituzionale che in qualche modo raddoppia la divisione del lavoro.

Tutti questi modi di essere coesistono, confondendosi gli uni con gli altri, in una Storia aperta. Nella classe avviene un'alternanza circolare tra la serie e l'istituzione, vita organica della classe stessa.

Dobbiamo quindi distinguere le forme attive, o totalizzanti, di questa circolarità: la prassi individuale da un lato, il gruppo in fusione dall'altro. E considerare le forme passive o totalizzate: la serie da una parte, l'istituzione dall'altra. Da un punto di vista filosofico, questo vuol dire che il movimento storico non è omogeneo e non proviene da una dialettica unitaria. Ci sono dei momenti quindi antidialettici: quello della pura materia posta di fronte alla prassi individuale. Quello dell'istituzione posta davanti al gruppo insurrezionale. Così Sartre si sforza di pensare, contro Hegel, la discontinuità dialettica. In ogni momento, la libertà pratica è messa contro se stessa dall'inerzia naturale e istituzionale, anche se il prodotto materiale e l'istituzione sono effetti della pratica. La trasparenza dell'uomo libero è attraversata dal suo opposto, chiamato da Sartre il *pratico-inerte*. La libertà si svela a se stessa solo in un momento molto particolare, quello della dissoluzione della serie, quello cioè della rivolta unificatrice.

Qui troviamo, incontestabilmente, la battuta d'arresto della logica di Sartre. Se l'uomo è veramente umano – e cioè capace di reciprocità con l'Altro – solo nella rivolta che dissolve la serie, allora l'unità umana può darsi esclusivamente nell'anta-

gonismo, nella violenza. L'unica forma dell'attività collettiva è il movimento di massa contro l'inerzia sociale, inerzia protetta dall'avversario e dall'istituzione suprema dello Stato.

La forma normale della socievolezza è la passività. La storia è orientata verso una progressiva liquidazione della passività? Questo è il senso dell'idea comunista. Ma, per Sartre, la passività seriale è proprio la condizione che permette l'attività collettiva. In effetti, l'uomo non è veramente uomo se non nella dissoluzione della serie. L'attività e la reciprocità hanno come contenuto la distruzione della passività. Se dunque il fondamento sociale della passività si riduce, quale esistenza attende l'uomo?

In sostanza, per Sartre, l'Umano non è altro che la dissoluzione pratica dell'inumano. La dialettica è condizionata dall'antidialettica. Come sperare quindi in un suo avvento stabile o quanto meno diffuso? Si ha infatti l'impressione che l'uomo non esista che a lampi, in una selvaggia discontinuità, alla fine sempre riassorbito nell'inerzia e nella legge di separazione. L'attività collettiva è il tempo puro della rivolta. Tutto il resto proviene dalla necessaria passività inumana dell'uomo.

La politica sartriana è quindi una politica del movimento di massa, e cioè sotto molti punti di vista, una infra-politica. È indicativo che, nel momento in cui Sartre esamina la questione delle organizzazioni operaie, il sindacato divenga il filo conduttore del ragionamento, come se dal suo punto di vista, la logica del sindacato fosse la stessa dei partiti politici. In fondo, il Soggetto che Sartre vuole restituire al marxismo è un soggetto storico, diremmo, un soggetto-massa. *La Critica della ragion dialettica* sviluppa una logica importante per rendere intellegibile il principio "le masse fanno la Storia". In un certo senso, qui è teorizzato il modo di fare storico delle masse. Ma le masse che fanno la storia, fanno allo stesso titolo e allo stesso livello anche la politica?

Sartre vede molto bene che l'organizzazione è un termine assoluto della politica e che in quest'ottica non si possono identificare Storia e politica. E comunque egli cerca costantemente la ragione dialettica dell'organizzazione dalla parte della masse.

Un'organizzazione si situa, secondo lui, sul fondo della rivolta cristallizzata. Cristallizzata perché costretta a interiorizzare la passività contro la quale il gruppo si coalizza. Il partito politico resta per Sartre uno strumento: è la necessità nella libertà, è la passività strumentale nell'attività.

Per noi, la logica del Soggetto politico, la logica di classe, non è in continuità con il movimento di massa. Il partito è un processo particolare, interno alle masse, ma che con esse effettua una rottura speciale, quella della politica, quella del comunismo.

Da questo punto di vista, il Partito è cosa diversa e più grande di uno strumento. Il Partito integra la sua presenza nelle masse con apporti eterogenei, di natura soprattutto ideologica e teorica. La logica del suo sviluppo, infatti, non si manifesta solo nella discontinuità delle sommosse, ma c'è una continuità particolare, che non è più quella inerte dell'istituzione, bensì quella della politica proletaria. E per poter concepire questa politica fino in fondo, dobbiamo pensare che nelle masse c'è altro oltre la capacità distruttiva e la dissoluzione della serie. Bisogna pensare che l'attività e le idee delle masse hanno una giustizia interna, che non è presente solo nella fase di fusione del gruppo. Bisogna, insomma, pensare che l'attività popolare non è solo il rovesciamento della passività. In fin dei conti, dobbiamo pensare che le idee e le pratiche delle masse sono sempre differenziate, contraddittorie, e che l'esperienza collettiva non è mai compresa nel mero contrasto attività/passività. La fiducia nelle masse dipende dalla consapevolezza che le loro prospettive si fondano su processi scivolosi e cangianti, che affermano il nuovo al di là dell'opposizione attività/passività.

In conclusione, Sartre fonde politica e Storia, poiché il suo unico obiettivo consiste nella contrapposizione tra prassi individuale trasparente e materia inerte. Da qui egli desume tutto ciò che può, comprese idee molto appassionanti. Ma a questo punto comprendiamo anche come, dopo il '68, egli sia stato il compagno di ventura della Sinistra proletaria, portatrice di un unico motto: "abbiamo ragione a ribellarci". La *Critica della ragione dialettica* è la ragione di questa ragione.

Per noi, il Soggetto politico, che il marxismo deve ripensare teoricamente, non coincide con il soggetto in rivolta, anche se lo presuppone. Il fatto che il proletariato faccia la sua politica direttamente nel popolo non va confuso con il fatto sempre vero che le masse fanno la Storia. Nel Soggetto politico e, in particolare, nel processo del partito politico di tipo nuovo, c'è un principio di consistenza che non è né la serie, né la fusione, né il giuramento, né l'istituzione. È un principio irriducibile, che sfugge alla totalizzazione sartriana degli insiemi pratici. È un principio che non è più fondato sulla prassi individuale.

Ci sono due realtà maoiste di cui Sartre non riesce a fondare l'esistenza. In primo luogo, la fiducia nelle masse, principio permanente riferito non solo alla violenza della rivolta, ma anche al divenire comunista. Poi, il Partito nuovo, portatore al di là dell'idea rivoluzionaria di una logica dell'unità del popolo valida per se stessa, positiva, creatrice e non solo guerrigliera e distruttiva.

Sartre nonostante tutto resta un provocatore del marxismo. Egli ci invita a riflettere a fondo sulla politica e sulla Storia, perché egli ha portato al completamento una concezione puramente storica e rivoluzionaria del marxismo. Oltre al carattere storico e rivoluzionario, abbiamo ora bisogno di quello politico e comunista. Sartre ci stimola a ritornare sulla questione del Soggetto politico e a tracciare la strada per una filosofia materialistica e dialettica incentrata su tale questione. Ecco perché Sartre non è solo un grande compagno di azione. Egli è anche un grande compagno per le nostre idee.



Per rendere piena giustizia a Jean Hyppolite, a dispetto del nuovo e consistente bagaglio che ci ha lasciato, è assolutamente necessario parlare del personaggio e di quella che fu la sua singolarità esistenziale. Ma perché tale aspetto è così importante? Perché Hyppolite ha stabilito una sorta di mediazione, del tutto insolita, e del resto estremamente fragile, tra il regime accademico della filosofia, all'interno del quale egli stesso si collocava rivestendo un ruolo importante, e il suo fuori. Egli è stato, da questo punto di vista, un'eccezione all'interno della macchina accademica della filosofia francese.

Egli ha posto le condizioni di un tempo singolare, illuminando una via nella quale "noi", che avevamo circa vent'anni negli anni '60, abbiamo avuto la fortuna di capitare. In quegli anni, con Hyppolite, la chiusura filosofica accademica, generalmente severa, veniva allentata. A questo fine egli ha ottenuto la complicità e l'appoggio di Canguilhem, e i due insieme hanno intrapreso un lavoro di coppia intra-accademico tutto orientato verso l'esterno, accettando ciò che potremmo chiamare la "lezione del fuori". Questa apertura ha avuto degli effetti considerevoli su tutta una parte della storia della filosofia di questo paese, su quella parte cioè che Frédéric Worms ama chiamare "il momento filosofico degli anni '60", momento situato da qualche parte tra gli anni '50 e gli anni '80. È per questo che la persona di Hyppolite è così importante, ed è ancora per tale motivo che oggi vi chiedo l'autorizzazione di essere assolutamente anedddotico e superficiale.

Come è stato qui già detto in maniera molto densa, Hyppolite ha organizzato un'operazione fondamentale intorno ad Hegel. Ma c'è anche una miriade di operazioni derivate o secondarie che non sono affatto riducibili all'impresa di una nuova appropriazione francese dell'opera di Hegel, che implicano una revisione del vecchio verdetto di Victor Cousin. Vorrei consacrare a queste operazioni derivate una dozzina di vignette.

Il primo riguarda la traduzione della *Fenomenologia dello spirito* e il suo commento sempre vivo – di cui abbiamo a lungo parlato – che, secondo il titolo di questa giornata, definiscono Hyppolite come un *traghettatore*. Ma in quale senso? Sono rimasto molto colpito da un'osservazione fattami da uno dei miei traduttori tedeschi, Jurgen Brankel, filosofo di Amburgo. Mi ha raccontato di essersi appassionato molto di più alla traduzione francese di Jean Hyppolite che all'opera originale di Hegel! Egli considerava il libro in tedesco abbastanza informe, confuso, un tipico prodotto della gioventù, e che Hyppolite ne aveva fatto un vero monumento, del tutto nuovo.

Questa "traduzione" era, secondo lui, un libro a sé vero e proprio, su cui la filosofia tedesca doveva assolutamente studiare. Questa "traduzione" funzionava come un perfetto esempio di quanto eccellente fosse la filosofia francese e mostrava come i tedeschi dovessero istruirsi presso questa filosofia, e non dovessero rimettere a posto questo libro credendo di averlo posseduto.

Alla luce di tutto ciò, sembra che il termine "traghettatore" debba essere inteso in un senso davvero complesso. Hyppolite avrebbe (ri)traghettato la *Fenomenologia* ai tedeschi nella forma di un'opera francese originale! Ecco un esempio particolarmente efficace di ciò che Hegel chiama "estraniazione", e cioè l'effetto radicale della mediazione attraverso l'alterità. Ed è forse ciò che aiuta a chiarire lo stile del tutto particolare di questa traduzione. Entriamo nell'aneddoto. Quando eravamo giovani circolava la voce che Hyppolite conoscesse a malapena la lingua tedesca, e che questa traduzione fosse una di quelle operazioni filosofiche in cui le lingue erano meri mezzi al servizio del traduttore piuttosto che la vera spinta propulsiva del testo. Si è det-

to stamattina che aveva contribuito alla costruzione di un Hegel francese, e per questo Hyppolite era piuttosto il successore di Villiers de l'Isle Adam o di Mallarmé che di un accademico, rimanendo comunque uno tra i grandi soggetti che hanno fatto la storia della filosofia. Noi ne abbiamo qui una testimonianza sorprendente, che ha definito del resto il mio primo incontro con Hyppolite. Infatti ho letto e frequentato questa traduzione a lungo senza consultare il testo tedesco. Fortunatamente compresi ben più tardi, grazie a Jurgen Brankel, che quello era il metodo migliore, che bisognava leggere Hegel solo in francese.

Il mio secondo incontro con Jean Hyppolite avvenne in occasione dell'esame di ammissione per l'École Normale Supérieure, dove esaminava in filosofia. Aveva un piccolo difetto di pronuncia e l'imitazione del suo modo di parlare era esercizio comune tra gli studenti della Normale. Egli mi aveva chiesto "Signor Badiou, che cos'è una cosa?", pronunciando l'ultima parola "goza".

Risposi allora, e ancora oggi sto cercando di rispondere a questa domanda nei miei grossi libri: dei propri esami non ci si sbarazza mai.

In poco tempo avevo stabilito una complicità con lui, perché, a questo tipo di esercizio retorico su cui eravamo formati, avevo risposto citando il brano di Parmenide tradotto da Beaufrèt. Solo una piccola frase isolata, dove Parmenide parla della luna, che usai per parlare della distanza della Cosa: "Chiara nella notte, attorno alla terra errante, luce d'altrove". Colpito proprio come da una luce lontana, vidi Hyppolite illuminarsi. Capii che avevo vinto la partita. Ma egli proseguì: "Ma, in definitiva, qual è la differenza tra una *goza* e un *occhetto*?". Improvvisai una risposta. E devo ammettere che lavorando in questi ultimi anni e in modo piuttosto difficile proprio attorno alla nozione di oggetto ho sempre tenuto a mente quella domanda. Temo di continuare ancora oggi a confonderli.

All'epoca, dopo la figura di *traghettatore*, incontrai l'Hyppolite *organizzatore* del campo filosofico, nel senso di colui che recluta, che sa porre le domande migliori e stringere alleanze anche con persone molto lontane da lui. Avevo immediatamen-

te conosciuto questo suo ruolo di organizzatore proprio nel suo modo di rivolgersi a me.

Una volta entrato all'ENS, cominciai a frequentare il suo corso su Fichte. Eravamo nel 1957.

Voleva "traghetare" Fichte verso di noi, come aveva fatto con Hegel, ma si accorse che tale operazione non funzionava altrettanto bene. Mi disse più volte, includendomi in un vero e proprio collettivo, "amano meno Fichte che Hegel". Tracciava delle lunghe diagonalì stravaganti. Ricordo un seminario interamente dedicato alle cosmologie contemporanee in cui Hyppolite, con il suo fumare ininterrotto – si vedeva sempre del fumo che saliva fin sopra la sua testa, al di là delle circostanze –, aveva dimostrato un sapere e uno straordinario virtuosismo spiegando come avvenisse la combustione di idrogeno ed elio. In questo discorso ispirato, nel fumo blu che risaliva l'aria, nella grande tradizione delle filosofie della natura tedesche, vedevamo letteralmente incendiarsi il cosmo tutto intero. Ma comunque, non amavamo Fichte. Ed egli infatti, constatando il fallimento del suo tentativo, abbandonò presto questo progetto.

Userò a questo punto la parola "induttore", poiché è ora in questione qualcosa che aveva un rapporto di induzione con le categorie filosofiche e con gli autori *del tempo presente*. Egli tentava di carpire dal tempo presente la possibilità di una filosofia o di un filosofo, convalidando giudizi, accettando le conclusioni dell'esperienza. Era fondamentalmente un uomo del presente, anche e soprattutto quando maneggiava la storia della filosofia come esercizio di induzione verso il passato a partire dal presente.

Un episodio famoso fu la visita di Sartre all'École Normale. A tale proposito esistono diverse versioni che bisogna lasciar circolare perché, come ci insegna Lévi-Strauss, è anche di questo che si nutre una mitologia. Ma io ho un punto di vista privilegiato: ero infatti uno dei tre organizzatori di questa visita, insieme a Pierre Verstraeten e Emmanuel Terray. Siamo stati noi a discutere con Sartre di cosa avrebbe parlato. Hyppolite ci aveva molto incoraggiato: egli si riconosceva come parte di un progetto che consisteva nel far comparire davanti agli studenti di un'i-

stituzione dominante un personaggio tipico del fuori, un personaggio che pur passando come tutti del resto per l'École Normale Supérieure, non aveva avuto un destino strettamente accademico. Sartre era stato professore al liceo e poi filosofo *free lance*. Qui, il lato mediatore di Hyppolite si dispiegava appieno.

Sartre stava completando la sua gigantesca *Critica della ragion dialettica*. Dobbiamo ricordare che aveva deciso di montarla come una sinfonia in due movimenti. Il primo: un movimento regressivo, "una teoria degli insiemi pratici", un movimento fondatore e astratto. Poi, un movimento progressivo, quello della "totalizzazione senza totalizzatore" che doveva restituire la razionalità integrale della Storia. Era evidentemente molto preso da questo secondo movimento quando ci disse con la sua voce nasale e cavernosa insieme: "Potrei parlarvi dell'Egitto", cosa che ci lasciò completamente sconcertati. Lo spinsemmo piuttosto verso gli insiemi pratici. Sartre dunque era venuto qui, nella stessa sala degli Atti in cui oggi teniamo lezione, e proprio qui avvenne la scena straordinaria in cui si ritrovò con Merleau-Ponty. Sartre fu come fulminato da quella apparizione quasi spettrale: non si incontravano da circa dieci anni. Dopo la conferenza, Hyppolite sempre molto sicuro nel suo ruolo di mediatore, condusse tutto il gruppo al *café*: Sartre, Merleau-Ponty, Canguilhem, Verstraeten, Terray e il vostro umile servitore. Fu un momento di convivialità da bar, come non devono essercene stati spesso.

Un'altra vignetta. Fu a Hyppolite che sottoposi il mio primo manoscritto, quello di *Almagestes*, comparso nel 1964, ma completato già nel 1959. Mi aveva chiesto cosa stavo facendo e io gli dissi che stavo scrivendo un romanzo, così lui mi disse: dammelo. E così glielo diedi. Bisogna sapere che la sua idea di rapporto con l'ambiente esterno, con il fuori, accordava una grande importanza alla letteratura. Era un raffinato conoscitore di romanzi contemporanei e antichi, un appassionato di poesia, capace di citare lunghi passaggi di Valéry. Tenne anche molto presto delle conferenze su Claudel... Parlò bene del mio manoscritto, ma aggiunse: "Signor Badiou, voi fate dire a uno dei vostri personaggi qualcosa che credo di aver detto già io". Si

trattava di un discorso su come i templi greci si adattassero al sito di costruzione, avvenuta durante una discussione con gli studenti. Ebbene, aveva del tutto ragione! Gli avevo rubato quel discorso senza rendermene conto. In una conversazione avvenuta tempo prima, tornato dalla Grecia, mi disse: "Ho capito il tempio" e aveva sviluppato un'idea dialettica molto brillante, ed io l'avevo messa in bocca al mio personaggio. Vi rendete conto?! Con quale attenzione – all'occorrenza anche un po' narcisistica – aveva letto il mio testo! Poiché quelle poche parole sul tempio greco non erano che un piccolo dettaglio all'interno di un enorme massa manoscritta. Aveva rintracciato questo dettaglio al primo sguardo e faceva amichevolmente valere il suo diritto di proprietà.

Era davvero un *lettore* sorprendente. Tra le leggende che circolavano sul suo conto, c'era quella per cui lui non dormisse mai, o quanto meno non più di tre ore a notte, dicevano alcuni. Egli leggeva continuamente, pensava, scarabocchiava... Molto spesso, aprendo una conferenza, diceva che ci aveva riflettuto per tutta la notte. Tirava fuori una pila di note che lasciava presagire una conferenza di ore, per poi lasciarle da parte e occuparsi di altro.

Il fascino di queste improvvisazioni di notturna provenienza era anche il fatto che egli attingesse quasi sempre a Hegel, non per fare della storia della filosofia, ma perché significava attingere a un serbatoio costantemente sintonizzato sulle situazioni immediate.

Un esempio. La sua, e mia, grande amica, l'ispettrice Dinah Dreyfus aveva organizzato una spedizione in un'università de L'Aia dove voleva proiettare dei film di cui era stata ideatrice e realizzatrice. Si trattava di lungometraggi in cui io, ancora giovane, mi intrattenevo con i filosofi importanti del momento, tra cui ovviamente Hyppolite. Hyppolite ed io partimmo con un treno con molti inconvenienti, portando con noi le bobine dei film. Era molto stanco al punto che quasi perdemmo il treno ed era molto affannato a causa della corsa dietro al nostro asmatifico vagone. Tenne una magnifica conferenza su Bergson, completamente improvvisata: fu una conferenza vagabonda che rag-

giungeva Bergson solo dopo un lungo percorso, un po' come quando si dà la soluzione dell'enigma alla fine di un giallo. Poi, dopo una mia breve presentazione, abbiamo proiettato il film. Tutto ciò avvenne in francese e gli studenti olandesi non compresero assolutamente nulla. Era l'epoca dell'imperialismo francese, certo già logoro, ma ancora impavido. Più tardi andammo in un museo d'arte primitiva e li vidi Hyppolite, il grande *improvvisatore*, immergersi in una meditazione, speculativa e silenziosa, su delle statue dell'Oceania. Alla fine della sua meditazione, mi presentò una sontuosa teoria su queste statue: c'era dell'Hegel allo stato puro. Terminò dicendo: "Esse sono là come ciò che avrà sempre mostrato che un volto è più un rifiuto che un'offerta". Mi chiesi se stava pensando a Levinas, ma non glielo chiesi. Ad ogni modo, egli voleva assolutamente spiegare una cosa a me solo, essendo io il suo unico pubblico: e cioè ecco cosa le sculture oceaniane, in un preciso momento della Storia, sono venute a rivelarci oggi.

E questo perché il suo rapporto con La Storia era un rapporto con il presente. Discussi a lungo con lui quando de Gaulle salì al potere nel 1958. Secondo lui, si era trattato di un colpo di stato bonapartista: appoggiato dalle forze armate, uomo della provvidenza, garante della sicurezza nell'ambito affaristico, sostegno popolare apparente, retorica nazionale, ecc... Mi aveva detto: "È come Napoleone III, ma al rovescio. Napoleone III ha iniziato con un impero autoritario per andare verso il liberale e de Gaulle comincerà con il liberale per arrivare all'autoritario". Per una volta si sbagliava. De Gaulle, come Napoleone III, è stato divorato dal liberalismo, ad opera di Giscard. Il punto è che Hyppolite si riferiva sempre a moduli storici che funzionavano come delle Idee. Praticava una forma di comparativismo storico piuttosto sistematica, come se la Storia fosse un contenitore di figure. Così come era un improvvisatore, credo anche che fosse un platonico della Storia. Si trattava di produrre, a partire dalla Storia, delle Idee-figure piuttosto che delle sequenze, degli sviluppi o dei divenire.

Come tutti i filosofi francesi, egli amava la politica e soprattutto amava parlarne con gli amici o con i nemici. A pro-

posito della guerra in Algeria, vorrei sottolineare il suo valore di *amministratore*, in un senso profondo che non è quello della mera gestione. Egli era assolutamente contro la guerra. Attenzione! Non era affatto un rivoluzionario, bensì un progressista parlamentare. La figura di Mendès-France era più o meno il suo riferimento. In accordo ai suoi referenti politici, auspicava che l'École Normale giocasse un ruolo nel processo di formazione dell'opinione pubblica. Riteneva che questa fosse una delle possibili vocazioni dell'École e che, in quanto luogo istituzionale, sarebbe dovuta intervenire nel processo che avrebbe condotto un giorno o l'altro alla negoziazione e alla pace. Aveva dunque una concezione interventista dell'istituzione. Ammiro questa forma superiore di hegelismo e la sua idea che il destino dell'istituzione non sia la sua immobilità, ma la sua capacità di messa a fuoco della visione storica. Presi parte alle conseguenze di questa idea in due circostanze capitali.

Prima di tutto Hyppolite mi convinse che per rinforzare la posizione simbolica dell'ENS bisognava porre fine all'arcaica divisione tra l'École Normale di rue d'Ulm e l'École Normale di Saint-Cloud. Ma perché "arcaica"? La risposta è molto chiara: all'epoca Ulm era per l'élite superiore mentre Saint-Cloud era per le classi più o meno popolari. E Hyppolite non voleva assolutamente questa subordinazione dell'istituzione alla realtà oggettiva dei gruppi sociali. Voleva riconciliare le élite intellettuali in una istituzione comune, al di là della loro provenienza. Fu allora che mi incaricò dell'organizzazione della propaganda per la fusione delle due scuole. Ma la propaganda non durò a lungo: le potenti lobby dei vecchi allievi alzarono la voce e vedemmo comparire grandi manifesti che dicevano che questa era la fine dell'École Normale, e addirittura la fine della Repubblica. Hyppolite ed io abbandonammo miserabilmente. Più di quarant'anni dopo il nostro sfortunato tentativo e con un obiettivo più modesto come quello di fondere l'ENS d'Ulm e l'ENS di Cachan, un altro direttore dell'ENS, Gabriel Cachan, ha dovuto abbandonare allo stesso modo. Non aggiungo altro.

Riguardo la guerra d'Algeria, Hyppolite voleva che si prendesse un'iniziativa unitaria nel lanciare un appello, nato in

seno dell'ENS stessa, un appello insomma al quale aderissero persone di diversa opinione politica. Tutto ciò al fine di costituire un forum in vista della negoziazione in Algeria. Fui ancora una volta io il suo braccio destro e posseggo un dossier a tale proposito pieno di belle dichiarazioni, generalmente prudenti, da parte di persone di ogni sorta. L'organizzazione si arenò. Ma tutto questo testimonia quale amministratore fu Hyppolite, quale significato ebbe per lui questo ruolo.

Egli cercava dunque, la conciliazione a ogni costo? Ho scoperto che Hyppolite era anche un personaggio violento. Quando, sotto la spinta degli allievi candidati all'*agrégation*, chiesi di invitare Deleuze, che aveva tenuto alla Sorbonne un corso magnifico sulla *Nuova Eloisa*, a fare un corso su Proust, Hyppolite mi rispose: "Assolutamente no, quell'uomo non mi piace". E lo disse con una virulenza agghiacciante che ci lasciò tutti senza fiato. Cosa ha portato quest'uomo così equanime, così conciliante a mettere Deleuze in una posizione di radicale rifiuto, a colpirlo come con una maledizione? Non ne ho idea. In altri casi, ho potuto vedere come Hyppolite tagliasse corto quando la questione era per lui del tutto chiara e risolta. C'era in lui anche un *giudice*, con tutto ciò che di misterioso ha questo ruolo.

E per finire, una nota più malinconica. Lo vidi durante il periodo del Maggio sessantottino. Era insieme impressionato, inquieto e felice di immischiarsi nella storia pulsante. Era il suo amore hegeliano per il contemporaneo. Lottava per la riapertura della Sorbonne, bloccata e assaltata dalla polizia. Interveniva, non come un militante della mia specie appena arruolato nelle file della sinistra, ma piuttosto nella convinzione che bisognava lasciare che le cose accadessero. Se lo Spirito del mondo è al lavoro nella forma dello scontro con la polizia, allora non c'è motivo di imbrigliarlo. Mi spiegava tutto ciò con il suo tipico brio, ma ho sempre comunque pensato che non andasse bene. Lo vedevo stanco, pieno di dubbi. A un tratto mi disse: "Signor Badiou, vi succede mai di pensare alla morte?" ed era strano perché la sua domanda non aveva alcun legame con la sua idea sugli avvenimenti del '68. Io risposi di no. E lui mi disse: "Ave-

te ragione". Si passava da Hegel a Spinoza. Quando seppi della sua morte qualche mese più tardi, mi trovai a pensare che era un uomo abitato da una sorta di malinconia latente, che a volte si faceva sentire, e che sosteneva il suo amore per il presente e la sua forza di pensiero con un'energia particolare, difficile da mantenere. Ecco spiegate le sue leggendarie insonnie e il continuo fumare.

In fondo, si tratta di un uomo, di un filosofo che, per tenere duro contro quella trappola che è la depressione e per trasmetterci così tanti tesori, ha dovuto pagare un caro prezzo. C'era qualcosa che gli impediva di costruire quello che gli era possibile edificare a livello di concetto. Certamente deve essere stato il ruolo pubblico infinitamente benefico che ha accettato di rivestire. Ma deve esserci anche qualche altra cosa più segreta e misteriosa che illumina il suo intenso rapporto con la psicanalisi. Durante il seminario di Lacan, egli parlò in modo molto approfondito e con un impegno del tutto particolare del grande testo di Freud sulla negazione. Ciò che abitava in lui era una negatività sotterranea, un "no" primordiale nascosto e costantemente all'opera.

Sappiamo che Hyppolite è stato un personaggio fondamentale, ma sappiamo anche che la sua importanza non si misura in termini di opere. Penso che lui lo sapesse, per questo mi aveva chiesto se avevo mai pensato alla morte. Ad ogni modo noi ancora non abbiamo finito di pensare alla sua.

LOUIS ALTHUSSER (1918-1990)

Per Louis Althusser, le questioni del pensiero provengono dallo scontro, dalla linea del fronte, dai rapporti di forza. Il chiosso della *rue d'Ulm* mal si accordava sia con il tempo della meditazione sia con quello del ritiro. Lì non esisteva che il tempo dell'intervento, circoscritto, agitato, come precipitato verso una fine ineluttabile. L'altro tempo, infinito, era quello del dolore. Purtroppo.

Rapportato all'imperativo di un'azione da compiere in tempi stretti, il pensiero di Althusser si colloca nelle stesse categorie militari dell'avanzata e della ritirata, del guadagnare terreno, dell'attacco decisivo, della strategia e della tattica.

Bisogna dunque chiedersi quale sia per Althusser la posizione della filosofia nell'apparecchiatura generale degli interventi teorici, nei movimenti strategici compiuti dal pensiero.

È questa una posizione importante. Fuor di dubbio, la prova più rilevante sta nel fatto che, per Althusser, i grandi fallimenti storici del proletariato sono originati non tanto dal violento rapporto di forze, ma in deviazioni teoriche. Bisogna dirlo, si tratta di una indicazione forte, la cui portata ha un doppio valore. In primo luogo, un fallimento politico deve essere sempre attribuito alle debolezze del nostro progetto e non alla forza dell'avversario. Regola di immanenza, questa, a cui nulla si può controbattere. Inoltre, questa debolezza è, sempre in ultima analisi, una debolezza del pensiero. Perciò la politica è sempre determinata come aspetto dell'intellettualità e non come logica

oggettiva delle potenze in gioco. Regola d'indipendenza soggettiva, questa, a cui non possiamo che aderire.

Bisogna anche aggiungere che per Althusser le deviazioni teoriche della politica sono, in fondo, delle deviazioni filosofiche. Quando stila una lista di categorie attraverso le quali queste deviazioni vengono pensate – economicismo, evoluzionismo, volontarismo, umanesimo, empirismo, dogmatismo, etc. – egli aggiunge: “in fondo, queste deviazioni sono *filosofiche*, e sono state denunciate come filosofiche dai grandi dirigenti operai, Engels e Lenin prima di tutti”.

Per Althusser, la filosofia è anche il luogo in cui il pensiero decide, se non i successi e i fallimenti della politica rivoluzionaria, almeno la capacità di nominare questi fallimenti e questi successi. La filosofia è l'istanza nominativa immanente delle trasformazioni politiche.

Dopo tutto, la strategia di Althusser è sempre stata quella di determinare concretamente l'atto filosofico attraverso il quale tracciare uno spazio di nomi per definire la crisi contemporanea, o post-staliniana, della politica rivoluzionaria. È ciò che si propone di fare dagli anni '60, determinando le categorie di ciò che egli chiama “la filosofia di Marx”. La prefazione di *Leggere il Capitale*¹ ha come titolo un punto di vista, un orientamento in cui la filosofia è il luogo ideale. “Dal *Capitale* alla filosofia di Marx”.

Ora, questo orientamento strategico incontra e si relaziona inevitabilmente con ostacoli considerevoli, ostacoli che gravitano intorno al concetto stesso di filosofia. Dal 1966, si rileva una inflessione, segnata al suo centro da un'autocritica, latente prima, esplicita poi. Althusser, che dall'inizio suppone che l'autonomia della filosofia sia in qualche modo data, pone la filosofia stessa entro delle condizioni sempre più rigorose, fino a rendere questo luogo di nomina prescrito proprio da ciò che egli ha la vocazione di nominare. L'opera di Althusser ci lascia

1. ALTHUSSER ET AL., *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965; [trad. it. cura di M. Turchetto, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006].

quindi un enigma centrale, il carattere quasi indeterminato che regola i rapporti tra filosofia e politica.

Nel 1965, Althusser si propone, è una sua espressione, di "leggere il *Capitale* da filosofo". Questa lettura si oppone a quella dello storico e dell'economista. Sottolineeremo come non sia qui in questione la lettura politica del *Capitale*. In cosa consiste questa lettura filosofica? Si tratta, come egli ci dice, di "mettere in questione l'oggetto specifico di un discorso specifico e il rapporto specifico di questo discorso con il suo oggetto".

Le categorie di discorso e di oggetto qui utilizzate sono alla fine molto vicine a quelle di Foucault, al quale del resto viene reso omaggio nella stessa opera. L'investigazione filosofica è di carattere epistemologico. Attraverso la mediazione delle categorie del discorso e dell'oggetto, essa tenta di stabilire che il *Capitale* è ciò che egli chiamerà "il cominciamento assoluto della storia di una scienza".

Ma cammin facendo, l'obiettivo va ampliandosi. La filosofia, o meglio la filosofia di Marx, o dopo Marx, sembra essere sul punto di proporre, sotto il segno della grande tradizione classica, un sistema di pensiero. In sostanza, si tratta di sostituire "la questione del meccanismo di appropriazione cognitiva dell'oggetto reale attraverso l'oggetto di conoscenza alla questione ideologica delle garanzie sulla possibilità della conoscenza".

A questo punto vanno fatte due osservazioni:

– Per Althusser, la filosofia resta ancora una teoria della conoscenza. Si tratta cioè di pensare l'effetto della conoscenza in quanto tale.

– Ciò che oppone la filosofia di Marx alla filosofia dominante, che diremo governata da questioni ideologiche, è che essa non pensa alle garanzie della verità, ma ai meccanismi di produzione della conoscenza. In una tensione che di primo acchito evoca Spinoza, la rottura filosofica qui proposta, invita al passaggio da una problematica sulla possibilità della conoscenza a una problematica sul suo reale processo. La filosofia esiste in quanto riferita a una realtà singolare, quella della conoscenza. Il fatto è che c'è del sapere, e tale è il "c'è" senza origine dove si

decide la filosofia, nello stesso senso in cui Spinoza constata che abbiamo un'idea vera. E ciò significa che, a rigore, se non abbiamo già un'idea vera non potremmo né trovare una filosofia, né entrarvi.

Appare chiaro, quindi, che la filosofia così intesa, è sullo stesso piano della scienza. Essa è virtualmente scienza dell'effetto della conoscenza, o come dirà Althusser, teoria della pratica teorica.

Ma cos'è una pratica?

Il quadro descrittivo che Althusser propone per definire l'esistenza storica in generale si fonda sul molteplice. Si tratta di una grande intuizione. Questo irriducibile molteplice è quello delle pratiche. Si può dire che "pratica" sia il nome della molteplicità storica, o il nome di ciò che chiamo situazione, nel momento in cui viene pensata nell'ordine del suo molteplice dispiegarsi. Riconoscere il primato della pratica, equivale ad ammettere che "tutti i livelli dell'esistenza sociale sono i luoghi di pratiche diverse". L'esistenza sociale non può essere afferrata nella modalità dell'essenza o dell'Uno. Devo riconoscere ad Althusser e alla politica cinese quel gusto nel redigere liste che attesta fermamente il molteplice e l'eterogeneo. Molto istruttiva è la lista delle pratiche, così come la redige nel 1965: pratica economica, pratica politica, pratica ideologica, pratica tecnica e infine pratica scientifica con l'aggiunta tra parentesi, a testimoniare l'equivalenza, di un sinonimo illuminante: (o teorica).

Scientifica (o teorica) dunque: questa innocente parentesi che lega "teorica" a scientifica, questa piccola precisazione passeggera che separa solo per unire, contiene tutte le difficoltà conseguenti. Infatti cosa intende includere questa parentesi, sotto l'uso del sinonimo teorico, se non la filosofia stessa? Ad essere in questione è il fatto stesso che la filosofia esiga o meno una parentesi, o che quantomeno sia messa per vie traverse tra parentesi.

Tutti gli sforzi di Althusser saranno dedicati a liberare la filosofia dalle parentesi, senza che lo spazio bianco così rimasto tra quelle, possa essere del tutto cancellato. Più avanti egli sottolineerà il molteplice riassunto nell'uso della parola teoria,

parola stessa inclusa nella parentesi, come già visto. Citerò questa nuova lista:

La pratica scientifica o teorica è a sua volta articolabile in diverse branche (le differenti scienze, le matematiche, la filosofia).

Abbiamo quindi tre branche principali. Si noterà come le matematiche siano distinte dalle scienze propriamente dette e situate nell'intervallo teorico tra scienze e filosofia. Althusser continua senza remore, menzionando le matematiche e la filosofia come direttamente derivate da ciò che egli chiama "la teoria nelle sue forme più 'pure'". Da notare le virgolette attribuite alla purezza.

Questa prossimità tra filosofia e matematica apparirà paradossale quando, più tardi, Althusser biasimerà il formalismo come tipica deviazione filosofica moderna. Molto spesso mi ha rimproverato per ciò che chiamava il mio "pitagorismo", troppo eccessivo ai suoi occhi, nel matematizzare la mia proposta filosofica. Come spesso succede in seguito ai rimproveri del Maestro a uno studente testardo, non feci altro che aggravare la situazione. Comunque nel 1965, la prossimità diventa metafora di come la filosofia, al riparo di una parentesi, sia per lui un luogo di pensiero omogeneo alle scienze, nonostante si presenti sotto una forma in cui l'oggetto reale è assente, esattamente come per la matematica pura.

Come sappiamo, tutta questa costruzione sarà oggetto di autocritica per Althusser in quanto deriva del "teoricismo". Ma allora ciò significa che, dopo le affermazioni del 1965, non esiste nulla che sia il costituente proprio della filosofia? Mi sembra tutt'altro. Infatti, il germe di tutti gli sviluppi successivi, ciò che attraversa in pieno l'autocritica, si trova già nella prefazione del 1965. Infatti fin dall'inizio, sintetizzando alcuni enunciati già presenti in *Per Marx*², Althusser ci ricorda che il gesto fon-

2. *Pour Marx* (1965), La Découverte, Paris 19963 [a cura di M. Turchetto, *Per Marx*, Mimesis, Milano 2008].

datore di Marx coinvolge in una sola frattura ben due creazioni e non una soltanto. Marx crea una nuova scienza, la scienza della Storia e una nuova filosofia, il materialismo dialettico. Ma quali sono i legami immediati tra queste due dimensioni di pensiero scaturite dalla rottura marxista? Althusser ce ne parla così:

Marx non sarebbe potuto essere Marx senza fondare una teoria della storia e una filosofia della distinzione storica tra ideologia e scienza.

Ecco qui il germe. E infatti, prima ancora di essere una teoria positiva della pratica teorica, la filosofia sembra piuttosto l'atto che compie una distinzione, una separazione, una delimitazione. L'atto filosofico di Marx rientra a pieno titolo nelle categorie che permettono di discernere la scienza dall'ideologia. Già qui la filosofia è ciò su cui Althusser tornerà senza sosta e cioè, utilizzando un'espressione di Lenin, la capacità di tracciare linee di demarcazione nell'orizzonte teorico.

Non tanto una sezione del teorico, dunque, ma un suo sezionamento. Non tanto una disciplina teorica, ma un intervento in essa.

Perché questo germe maturi, perché si possa situare la filosofia altrove che nelle liste teoriche, chiusa nelle loro parentesi, Althusser deve affidarsi ad operazioni molto complesse che minano l'idea stessa di filosofia e più ancora la sua supposta autonomia.

Il suo programma oramai sarà quello di estirpare la filosofia dalla parentesi del teorico. Detto altrimenti: smetterla definitivamente di concepire la filosofia come una teoria della conoscenza e, di conseguenza, una storia della conoscenza. Né teoria né storia delle scienze, la filosofia ha una natura in fin dei conti pratica ma anche antistorica. Questa strana alleanza tra una vocazione pratica e la tendenziosa eternità non troverà mai una stabilità, ma almeno ci indica una via: tutto il futuro del pensiero di Althusser a riguardo è dedicato alla de-epistemologizzazione della filosofia. E, prima di perseguirlo come vero e proprio fine, come tante dichiarazioni e commenti, compresi i suoi, lasciano intendere, egli inizia a minare alle fondamenta

quella tradizione storica ed epistemologica in cui si radica l'accademismo francese.

Le operazioni strategiche d'Althusser, riguardanti il concetto di filosofia, sono, in primo luogo, delle tattiche di svuotamento, di soppressione, di negazione.

Nella prima versione da lui criticata come teorista, la filosofia è classicamente definita dal suo dominio di oggetti di riferimento, e cioè da quelle pratiche teoriche di cui essa studia i meccanismi. Ma se ora la filosofia non è più teoria delle pratiche teoriche, allora con quale oggetto essa si identifica?

La risposta di Althusser è radicale: nessuno. La filosofia non si riferisce a un oggetto reale, essa non è pensiero di oggetto.

L'immediata conseguenza di questo ragionamento è che la filosofia non ha storia, in quanto ogni storia è regolata dall'oggettività del suo processo. Senza un rapporto con un qualunque oggetto reale, la filosofia è propriamente luogo in cui niente accade.

Questa chiamata in causa del niente, o del vuoto, è essenziale ai miei occhi. Infatti, le categorie della filosofia sono originariamente vuote, non designano nessuna realtà anche se ne organizzeranno poi il pensiero. Questo vuoto non è quel vuoto dell'essere che la matematica indaga nel suo infinito dispiegarsi. Questo vuoto è infatti, e questa ne è l'unica definizione positiva, la mancanza di un atto, di un'operazione. Le categorie della filosofia sono vuote perché il loro compito consiste interamente nell'operare a partire e verso pratiche già date, pratiche che trattano una materia reale e storicamente situabile. Questo significa che la filosofia non è l'apprensione cognitiva di oggetti individuali, bensì un atto del pensiero, le cui categorie producono uno scarto operativo, un intervallo nell'appropriazione o nell'attuazione.

Il fatto che la filosofia sia definibile nell'ordine dell'atto, dell'intervento, si evince dalla sua stessa forma. Infatti, la filosofia procede per tesi. Essa proviene dall'affermazione e non dal commento o dall'apprensione cognitiva. Nel corso tenuto nel 1967 e ripreso nel 1974, *Filosofia e filosofia spontanea degli*

scienziati³, Althusser inizia affermando che “le proposizioni filosofiche sono delle tesi”. Ed aggiunge che queste tesi hanno natura dogmatica e sono sempre disposte all’interno di sistemi. Questa triplice dimensione di tesi, di dogmatismo e di sistema esprime l’idea profonda che la filosofia è *dichiarazione*. Dichiarare una delimitazione nel vuoto categoriale dell’oggetto: ecco il compito *pratico* della filosofia. Come vedremo, la forma dichiarativa serve ad Althusser per iscrivere l’atto filosofico all’interno di quelle relazioni che egli chiamerà politiche. In ogni caso “dichiarazione” è e deve essere un termine appartenente alla politica.

Nel dispositivo di Althusser la virtù maggiore della forma affermativa della filosofia, come tesi della tesi, consiste nell’opporsi ad ogni idea della filosofia come domanda o come ragionamento interrogativo. Dall’interno stesso della filosofia, si arriva così a prendere le distanze da ogni concezione ermeneutica. Si tratta di un’eredità inestimabile. Sappiamo, infatti, quanto l’idea della filosofia come ragionamento questionante e aperto prepari sempre al ritorno della sfera religiosa. Intendiamo qui per “religioso” l’assioma secondo il quale una verità è sempre prigioniera di sensi arcani e il suo svelarsi avviene sempre grazie all’interpretazione e all’esegesi. In questo punto, c’è una brutalità althusseriana nella definizione del concetto di filosofia che sembra rievocare Nietzsche. La filosofia è impositiva, guerriera, non è prigioniera delle viscide delizie dell’interpretazione differita.

Althusser ha mantenuto in filosofia ciò che gli altri, come Lacan, mantenevano nell’antifilosofia, e cioè il presupposto radicale dell’ateismo fondato su un’unica frase: le verità non hanno alcun senso. Per questo la filosofia non è un’interpretazione, ma un atto.

3. *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), Maspero, Paris 1974 [trad. it. di M. Ruta, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, Unicopli, Milano 2000].

Althusser chiama questo atto nella forma della dichiarazione, il tracciato di una linea di demarcazione. La filosofia separa, disgiunge, delimita. E lo fa nel quadro immutabile definito dalle sue vocazioni costitutive, il materialismo e l'idealismo. La filosofia non ha storia, da un lato perché essa non è altro che il vuoto preparatorio all'atto e non c'è storia del vuoto o del niente, dall'altro perché il suo atto di delimitazione, il tracciato di una demarcazione, non fa altro che rendere in situazione le opzioni eterne del rapporto dello spirito con la materia.

Primato dell'oggettività materiale per il materialismo, primato dell'idea e del soggetto per l'idealismo.

La filosofia, scrive Althusser nel 1967, è questo luogo teorico in cui niente avviene, nient'altro che questa ripetizione di niente.

Ed aggiungerà:

L'intervento di ogni filosofia [...] consiste propriamente nel niente filosofico di cui abbiamo constatato l'insistenza. Infatti una linea di demarcazione non è niente, non è neanche una linea, nemmeno un tratto, ma è il solo fatto di prendere distanza, e dunque *il vuoto di una distanza precisa*.

Tuttavia a quale riguardo e in quale storicità esteriore la filosofia traccia la sua linea attraverso l'atto che la costituisce nel vuoto oggettuale? Dal fatto che la filosofia sia priva di oggetto e di storia non segue che sia anche senza effetto. Althusser sosterrà che esiste non una storia *della* filosofia, ma una storia *nella* filosofia. C'è "una storia del movimento della indefinita ripetizione di un tratto nullo dagli effetti reali". Ma dov'è il reale di questo effetto reale?

Questo reale richiama all'attenzione la scienza. Certamente non si tratta più di una filosofia come scienza delle scienze, o della scienza come suo oggetto. Althusser enuncerà una tesi del tutto antipositivista:

La filosofia non è una scienza, le categorie della filosofia sono distinte dai concetti scientifici.

Cosa che in realtà consegue dalla vuotezza di queste categorie. Ma allo stesso tempo, esiste "tra la filosofia e le scienze un legame privilegiato", quello che Althusser chiama il "punto nodale n.1". Qual è la natura di questo privilegio?

Innanzitutto, l'*esistenza* delle scienze è una condizione per l'esistenza della filosofia. La tesi numero 24 del corso sulla filosofia spontanea degli scienziati dichiara che "il rapporto della filosofia con la scienza costituisce la determinazione *specificca* della filosofia". Inoltre Althusser all'improvviso dice anche: "al di là del suo rapporto con la scienza la filosofia non esisterebbe". All'interno della relazione tra filosofia e scienze, si passa dunque da una posizione sull'oggetto a una posizione sulla condizione. Mi sembra uno spostamento cruciale. E come Althusser, credo che il giusto rapporto tra l'esistenza della filosofia e quella della scienza non sia una questione di oggetto o di fondamento o di analisi, ma sia una questione di condizione.

Ma come fa la filosofia a rivolgersi alla sua condizione scientifica senza passare per un'apprensione epistemologica? Qual è la posizione della scienza nel tracciato della linea di demarcazione? Ci troviamo su di un pericoloso spartiacque. Infatti se la demarcazione resta, secondo la prima definizione, ciò che oppone scienza e ideologia, allora scienza e ideologia *tornano nella posizione di oggetto per la filosofia*.

Il vuoto delle categorie della filosofia impedisce di affermare che l'atto filosofico presupponga una "conoscenza" dell'essenza della scienza per mezzo della filosofia. E ancora: se la filosofia non ha un oggetto, se in particolare la scienza non è questo oggetto, la linea di demarcazione su cui giacciono l'atto filosofico e il suo effetto non può essere la stessa che separa la scienza dall'ideologia. Di conseguenza, è del tutto escluso che la famosa "frattura epistemologica", che separa la scienza dalla sua preistoria ideologica, sia compresa in quanto tale nell'atto filosofico. Quale può essere dunque la struttura di questo atto? E la posta in gioco?

A questa domanda decisiva, Althusser dà due risposte: il problema sta nel sapere se sia possibile creare un collegamento tra di esse.

Una prima soluzione alla questione consiste nel radicalizzare la dis-unione tra la filosofia e un qualunque oggetto reale. Si tratta di stabilire definitivamente che la filosofia non ha legami che con se stessa, che il suo effetto reale è del tutto concepito nello spazio di pensiero istituito dal suo vuoto categoriale. Allora la linea di demarcazione tracciata dalla filosofia non separa più le scienze dalle ideologie, bensì ciò che Althusser chiama *lo* scientifico e l'ideologico. La tesi numero 20 del corso sulla filosofia spontanea degli scienziati afferma questo:

La filosofia ha come compito precipuo quello di tracciare una linea di demarcazione tra l'ideologico delle ideologie da un lato e lo scientifico delle scienze dall'altro.

Ma questa tesi non si comprende se non alla luce dell'effetto della tesi numero 23, che dice:

La distinzione tra lo scientifico e l'ideologico è interna alla filosofia, è il risultato dell'invenzione filosofica. La filosofia è tutt'uno con il suo risultato, che costituisce l'effetto-filosofia. L'effetto-filosofia è differente dall'effetto conoscitivo prodotto dalle scienze.

Si tratta di una tesi di immanenza assolutamente radicale. La filosofia non definisce in se stessa nessun rapporto con il reale storicizzato delle scienze e delle ideologie pratiche. Il suo atto consiste nell'invenzione di un tracciato che delimiti dall'interno, e non dall'esterno, lo scientifico dall'ideologico.

Il tema dell'invenzione è, secondo me, il risultato ineluttabile dello svuotamento dell'oggetto. Se la filosofia, vincolata dalla condizione delle scienze non può nemmeno accostarsi al reale, allora l'unico modo per sopportare tale condizionamento consiste nell'invenzione di una capacità nominativa specifica e immanente di ciò che la condiziona.

La filosofia non pensa la scienza, ma inventa e dichiara dei nomi per lo scientifico. Il suo tracciato non ha un risultato che al suo interno, risultato attraverso il quale la filosofia stessa si modifica.

Ma questa modificazione immanente, proprio perché com-

presa nel dominio generale delle pratiche, produce effetti anche all'esterno. La modificazione immanente e il risultato interno intervengono per prossimità e causalità sulle pratiche non filosofiche, scienza compresa. O secondo le parole di Althusser:

La filosofia non interviene nella realtà che per produrre effetti in essa stessa. Agisce *al di fuori di sé* attraverso il risultato che produce *all'interno di sé*.

Questo doppio aspetto dell'immanenza e dell'invenzione che interiorizza l'atto filosofico di demarcazione è coerente. Ma c'è chiaramente un prezzo da pagare: gli effetti che la filosofia produce al di fuori di essa, gli effetti sulla realtà, restano per la filosofia stessa completamente opachi. In particolare le è impossibile misurare o anche solo semplicemente pensare i suoi effetti sulla scienza o sull'ideologia, poiché la misura e il pensiero dei suoi effetti presupporrebbe che scienza e ideologia siano categorizzate in quanto tali all'interno della filosofia stessa. Cosa che la regola di immanenza rende impossibile. La filosofia che inventa le categorie dello scientifico e dell'ideologico non è poi in grado di pensare ciò che una tale delimitazione produce in termini di effetto reale sulle scienze o sulle ideologie. La filosofia è dunque determinata, o condizionata, dalle pratiche reali in modo che il suo effetto su queste pratiche sia pura supposizione vuota. L'impossibile a pensarsi che è il carattere proprio della filosofia, il suo essere reale, poggia sull'effetto che essa produce sulle sue condizioni. Ed è in questo senso, così profondo, che le scienze sono condizione della filosofia. Non in un senso causale, che a volte egli invoca un po' imprudentemente, come quando scrive che la filosofia "è essa stessa, nella sua essenza, prodotta nel dominio teorico dal congiungimento degli effetti della lotta di classe con gli effetti della pratica scientifica". Si tratta piuttosto del punto cieco della filosofia che si fonda sugli effetti che essa produce nella scienza e, più in generale, nella realtà.

Tuttavia, questo accecamento costitutivo, questo punto di impossibilità, costituisce per Althusser un ostacolo su un piano

diverso, a cui attribuisce un'importanza strategica decisiva. Si tratta del piano della singolarità della filosofia marxista, o marxista-leninista, quello della rottura introdotta in filosofia da Marx, Lenin e Mao. È fuor di dubbio che egli abbia individuato questa cesura nel fatto che la filosofia di Marx e dei suoi successori, per quanto poco elaborata essa sia, si distingua radicalmente dalle filosofie antecedenti o da quelle idealiste dei giorni nostri, nell'aver interiorizzato il sistema delle sue condizioni e dei suoi effetti.

Althusser riprende qui quel vecchio ideale di trasparenza a sé che una dottrina rigorosamente immanente della filosofia sembrava impedire. Nell'aprile 1968, e si noti la data, egli scrive:

La rivoluzione marxista-leninista in filosofia consiste nel rifiutare la concezione idealista della filosofia (la filosofia come "interpretazione del mondo") che, come sempre fa, nega che la filosofia possa esprimere una posizione di classe, e nell'adottare in filosofia la posizione materialista della classe proletaria. Così si tenta di instaurare una nuova pratica della filosofia, materialista e rivoluzionaria, volta a provocare effetti di divisione di classe nella teoria.

La filosofia marxista-leninista è perciò l'unica a non riconoscere le proprie condizioni politiche di classe e a controllare gli effetti di quella divisione che essa istituisce, non solo in sé, ma anche nel dominio teorico tutto. Si tratta senza dubbio di una filosofia che si colloca in un rapporto differente, chiarito, illuminato rispetto alle sue condizioni e ai suoi effetti. È una filosofia guarita dal diniego idealista, e quindi sottratta al regime di accecamento imposto dalla dottrina immanente. Si tratta dunque di una filosofia il cui punto reale, o punto d'impossibilità, è differente.

Ma ad essere diverso qui è anche il processo di investigazione che Althusser compie intorno al concetto stesso di filosofia, come testimonia l'imponente riferimento alla lotta di classe. È un piglio tutto diverso quello con cui tratta l'assenza di oggetto della filosofia e, di conseguenza, lo statuto del tratto della linea di demarcazione tra lo scientifico e l'ideologico.

Fondamentalmente, lo spostamento di prospettiva dipende dal fatto che la filosofia si definisce non solo secondo la condizione di possibilità scientifica, ma anche secondo quella politica. Infatti oltre al punto nodale numero 1, che definisce il rapporto della filosofia con le scienze, c'è anche un punto nodale numero 2, che riguarda la relazione tra filosofia e politica. E Althusser aggiunge: "Tutto si gioca in questo doppio rapporto". La tesi è allora quella che segue: la filosofia, che non ha né oggetto né storia, non è né pensiero delle scienze, né pensiero della lotta di classe, o della politica, o del rapporto tra le due. La filosofia *rap-presenta* (Althusser utilizza esattamente questa parola) tanto la scienza presso la politica, quanto la politica presso la scienza. Ma ecco un estratto molto denso e piuttosto enigmatico:

La filosofia sarebbe l'esercizio continuativo della politica secondo una certa modalità, in un certo ambito, a proposito di una certa realtà. La filosofia rappresenterebbe la politica nell'ambito della teoria, o per essere più precisi, presso le scienze – e viceversa. La filosofia rappresenterebbe la scientificità nella politica, riguardo le classi impegnate nella lotta di classe. [...] la filosofia esiste da qualche parte come una terza istanza, posta tra queste due istanze maggiori che la costituiscono come tale: la lotta di classe e le scienze.

Come leggere questo testo? In primo luogo, si comprende chiaramente che, da qualche parte, lo spazio della filosofia come pensiero è accessibile grazie allo scarto prodotto da due condizioni, le scienze e la politica. Abbandoniamo veramente la parentesi di cui parlavo prima, quella parentesi che sussumeva la filosofia e le scienze dalla teoria.

Il responsabile di questo scardinamento della costrizione parentetica della filosofia è la politica nella figura della lotta di classe.

Ciò avvicina la filosofia a una operazione di impossibilità delle sue condizioni, secondo la mia definizione. La filosofia si muove tra la norma politica e il paradigma scientifico, senza mai assumerli come suoi oggetti. Il vuoto, con le sue categorie, è sostenuto da un vuoto anteriore, un intervallo che separa per primo pratiche di verità eterogenee. Da quel momento, l'ef-

fetto filosofico immanente, come ad esempio il tracciato di una demarcazione tra scientifico e ideologico, si pone in dipendenza di una prescrizione politica che si dà come *posizione*. L'atto filosofico è sì una dichiarazione, ma questa dichiarazione attesta o rappresenta una posizione. È importante sottolineare che la posizione non è filosofica in quanto tale. È posizione di classe.

Possiamo dunque affermare nello stesso momento, che l'atto filosofico è immanente nel suo risultato, da qui il vuoto di oggetto, e che tuttavia esso transita verso qualcosa di altro da sé, in quanto sempre localizzabile in termini di posizione. Grazie alla dualità della condizione, abbiamo un effetto complesso di *immanenza situata*.

Bisogna riconoscere che su questo punto, il ragionamento di Althusser è molto complicato.

In primo luogo, il funzionamento di ciò che egli chiama "doppio rapporto" – della filosofia con la scienza e della filosofia con la politica – non si avvale di vere e proprie categorie ed è qui necessario prendere le parti della circostanzialità e dell'incompiutezza. È sorprendente che Althusser abbia fatto un ricorso massiccio, cosa molto rara nel suo pensiero, a temi tipici della dialettica idealista, come rappresentazione da una parte, e la mediazione, o "terzo termine", dall'altra.

Queste categorie a mio avviso designano il rapporto di *torsione* che lega la filosofia alle sue condizioni, almeno a due di esse e cioè la politica di emancipazione e le scienze. Questo rapporto può essere pensato solo dall'interno della filosofia, poiché l'atto filosofico, in fondo, non è altro che questa torsione *stessa*. La filosofia enuncia o dichiara che ci sono delle verità, ma essa può farlo solo a condizione che ce ne siano. In questo Althusser è un anticipatore. La torsione filosofica sta nel porre sotto il nome di Verità, o qualunque altro sinonimo, lo spazio vuoto in cui alcune verità sono *catturate* nella forma dichiarativa del loro essere, e non nella forma reale del loro processo. L'esserci delle verità è doppio: la realtà del loro processo, che è condizione di possibilità per la filosofia, e la cattura filosofica, che dichiara il loro essere. Questa duplicità della verità passa attraverso un plurale, quello *delle* verità, e un singolare, quello *della* Verità, cate-

goria vuota propriamente filosofica. Per cui l'atto è interamente di cattura e dichiarazione. Althusser aderisce pienamente a questa visione delle cose, quando, ad esempio, scrive:

[La filosofia] interviene dunque politicamente, in veste teorica, nei domini della pratica politica e scientifica: questi due ambiti di intervento le sono propri, in quanto è essa stessa prodotta dalla combinazione degli effetti di queste due pratiche.

Vedete come il carattere proprio della filosofia sia il fatto che il suo campo d'azione sia lo stesso che la condiziona. Da qui la torsione.

Tuttavia, Althusser complica lo schema introducendo una seconda torsione, già innescata nell'affermare che filosofia interviene *politicamente*. Per lui, la politica non è solo una delle condizioni di verità della filosofia: essa fissa anche la natura dell'atto filosofico. In ultima analisi, l'intervento filosofico che era rappresentazione e mediazione tra le scienze e la politica, diventa esso stesso forma della politica. La seconda torsione consiste nel fatto che tra le condizioni della filosofia ve ne è una, la politica, o la lotta di classe, che qualifica ciò che si potrebbe chiamare l'essere dell'atto filosofico.

Siamo, ricordiamolo per un attimo, nei paraggi del 1968 e di tutto ciò che ne consegue. Che la filosofia sia essenzialmente politica è un tipico argomento dei tempi. Non c'è niente di più interessante che seguirne a ritroso la pressione ingombrante, soprattutto se si ha ben in mente che la fusione di politica e filosofia, fusione che, come ha mostrato Sylvain Lazarus, non può che votarsi alla dominazione dello Stato, è fondamentalmente un'idea staliniana.

Althusser è ora al centro di un punto di rottura. Nel 1965, ricordiamolo, nella sua prospettiva la filosofia si situa sullo stesso piano della scienza. Nel 1968, essa è una figura della lotta di classe, essa è secondo le sue parole, la lotta di classe nella teoria. Althusser ci dice che riflettere su Lenin passando per Hegel tra il 1914 e il 1915 "non è erudizione, è filosofia e, così come la filosofia è politica nella teoria, è *dunque politica*".

Viene sancita una rottura decisiva nella simmetria delle condizioni della filosofia. La politica occupa oramai un posto privilegiato nel sistema di doppia torsione che caratterizza l'atto di pensiero che chiamiamo filosofico. Grazie a questo privilegio, la politica penetra direttamente nella determinazione dell'atto, oltre che nello statuto della sua condizione.

Il nome che ho dato a questa frattura di simmetria e a questo privilegio determinante una delle condizioni della filosofia è *sutura*. C'è una sutura della filosofia quando una delle condizioni viene attribuita alla determinazione dell'atto filosofico di cattura e dichiarazione. Quando, per esempio, Althusser scrive: "La filosofia è una *pratica di intervento* politica che si esercita sotto forma teorica", egli applica un punto di sutura tra filosofia e politica. A ben vedere, qualche anno prima egli suturava all'interno della parentesi del teorico, la filosofia alla scienza. Il percorso creativo di Althusser si dispiega in un dislocamento della sutura che alla fine non riesce a liberare l'atto filosofico come tale e a preservare la sua immanenza, della quale tuttavia egli ha, come ho detto, più di ogni altro annunciato il rigore. Lo scardinamento della parentesi, che recludeva la filosofia in un faccia a faccia con la scienza, non ha potuto compiersi che ricostituendone un'altra, quella che fa della filosofia un genere politico. E forse è qui che opera a distanza lo spazio bianco lasciato tra le parentesi, spazio la cui aspirazione formale è la sutura. Per quanto rapidi e violenti siano stati i movimenti che Althusser ha imposto al concetto di filosofia, essi hanno lasciato intatto quello spazio bianco, dove, appena posizionate, la filosofia rimane *inchiodata* ad opera di una delle sue condizioni particolari.

L'impaccio delle suture sta nel fatto che i due lembi della filosofia e della sua condizione privilegiata divengono difficilmente decifrabili.

Dal lato filosofico, la sutura, che investe l'atto filosofico di una determinazione particolare sulla sua verità, annienta, completandolo, il vuoto categoriale necessario al luogo filosofico come luogo di pensiero. Con la terminologia di Althusser, diremo che, suturata alla politica, la filosofia ritrova l'oggetto, benché altrove e con molta forza egli abbia dimostrato come la filo-

sofia non abbia un oggetto. In un testo che ho già citato, egli arriva a dire che la filosofia interviene politicamente nella pratica politica e in quella scientifica. Ma abbiamo visto, seguendo Althusser stesso, che tutto ciò è impossibile. E questo perché i risultati della filosofia sono strettamente immanenti e all'interiorità pratica delle sue condizioni, che si tratti della scienza o della politica, essa non può avere alcun accesso a partire dal solo suo atto.

Dal lato politico, la sutura de-singularizza il processo di verità. Per poter affermare che la filosofia è un intervento politico, bisogna avere un concetto troppo generico e indeterminato della politica. Alla particolare esistenza sequenziale di quelli che Sylvain Lazarus chiama i *modi storici della politica*, che sono da soli condizioni reali della filosofia, bisogna infatti sostituire una visione della politica permeabile al filosofare. Questo è chiaramente il ruolo giocato, nel sistema di Althusser, dall'identificazione pura e semplice della pratica politica con la lotta di classe. Né Marx, né Lenin avevano affermato che la lotta di classe era *di per sé* identificabile con la pratica politica. La lotta di classe è una categoria dello Stato e della Storia, e solo in particolarissime condizioni essa costituisce *materia* della politica. Manipolata come un supporto della sutura tra filosofia e politica, la lotta di classe diventa una semplice categoria della filosofia, uno tra i nomi del vuoto categoriale da cui deriva. Bisogna concordare nel riconoscere in tutto ciò una rivincita dell'immanenza della filosofia.

Ma la difficoltà ultima si colloca a mio avviso nel momento in cui Althusser ribadisce che la filosofia è un intervento politico "sotto la forma del teorico". Che ne è di quel principio formale che sembra distinguere l'intervento filosofico dalle "altre forme" della politica? E cosa sono queste "altre forme"? Bisogna dunque pensare a una "forma teorica" della politica, che è la filosofia, e a una "forma pratica"? E quale sarebbe quest'ultima? Il Partito comunista francese? Il movimento spontaneo dei rivoluzionari? L'attività degli Stati? Questa distinzione è insostenibile. In realtà, la politica di emancipazione è essa stessa, nella sua interezza, luogo di pensiero. È inutile volerne distin-

guere un versante pratico e uno teorico. Il suo andamento, come ogni processo di verità, è un processo di pensiero che avviene sotto alcune condizioni contingenti, e in una materia in forma di situazione.

In fondo, ciò che è mancato in Althusser, ciò che *ci* è mancato tra il 1968 e, diciamo, gli inizi degli anni '80, e che oggi possiamo comprendere, è stato riconoscere pienamente l'immanenza nel pensiero di *tutte* le condizioni di possibilità della filosofia. Vi è, infatti, questa legge che Althusser fa più che intravedere, e che a volte però dimentica: non è possibile pensare l'immanenza degli effetti della filosofia se non pensando l'immanenza di ogni processo di verità da cui essa dipende, e in particolare l'immanenza – Sylvain Lazarus dice l'interiorità – della politica.

Althusser ha precisato, se non sviluppato, più o meno tutto ciò di cui abbiamo bisogno per liberare la filosofia sia dalla sua reiterazione accademica, sia dall'idea oramai stagnante della sua fine. L'assenza di un oggetto e il vuoto, l'invenzione categoriale, la dichiarazione e la tesi, la dipendenza da determinate condizioni, l'immanenza degli effetti, la razionalità sistematica, la torsione: tutto ciò, che sopravvive, è frutto della sua opera. Il paradosso è che egli ha inventato questa disposizione nel quadro di due logiche consequenziali che erano però opposte in quanto logiche di sutura. Ma questo paradosso almeno ci insegna che non si esce mai dal teorico per il politico, né del resto dall'estetica per l'etica. Si tratta di rimuovere i punti di sutura dall'opera di Althusser, di liberare la portata universale della sua invenzione. Il metodo che propongo si basa su alcune massime. Ne darò qui quattro:

– Ampliare lo spazio delle condizioni fino a includere tutti i luoghi del pensiero immanente, laddove si dispiegano, a valle rispetto ai singoli eventi, le verità più diverse. Non soltanto la scienza e i modi della politica, ma anche le arti e le avventure amorose.

– Concepire le condizioni di scienza, politica, arte e amore non come dispositivi del sapere o dell'esperienza, bensì come occorrenze della verità. Non come regimi del discorso, bensì

come esempi di fedeltà all'evento. Althusser si oppone alla categoria di verità che ritiene idealista. Egli identifica conoscenza e verità. Questa, infatti, è la vera traccia indelebile di quella tradizione epistemologica francese che altrove egli cerca di distruggere. E ciò è anche il mezzo con cui questo pensatore, così fortemente situato nell'orizzonte storico del secolo, sbarra l'accesso della filosofia a un pensiero dell'evento in quanto tale.

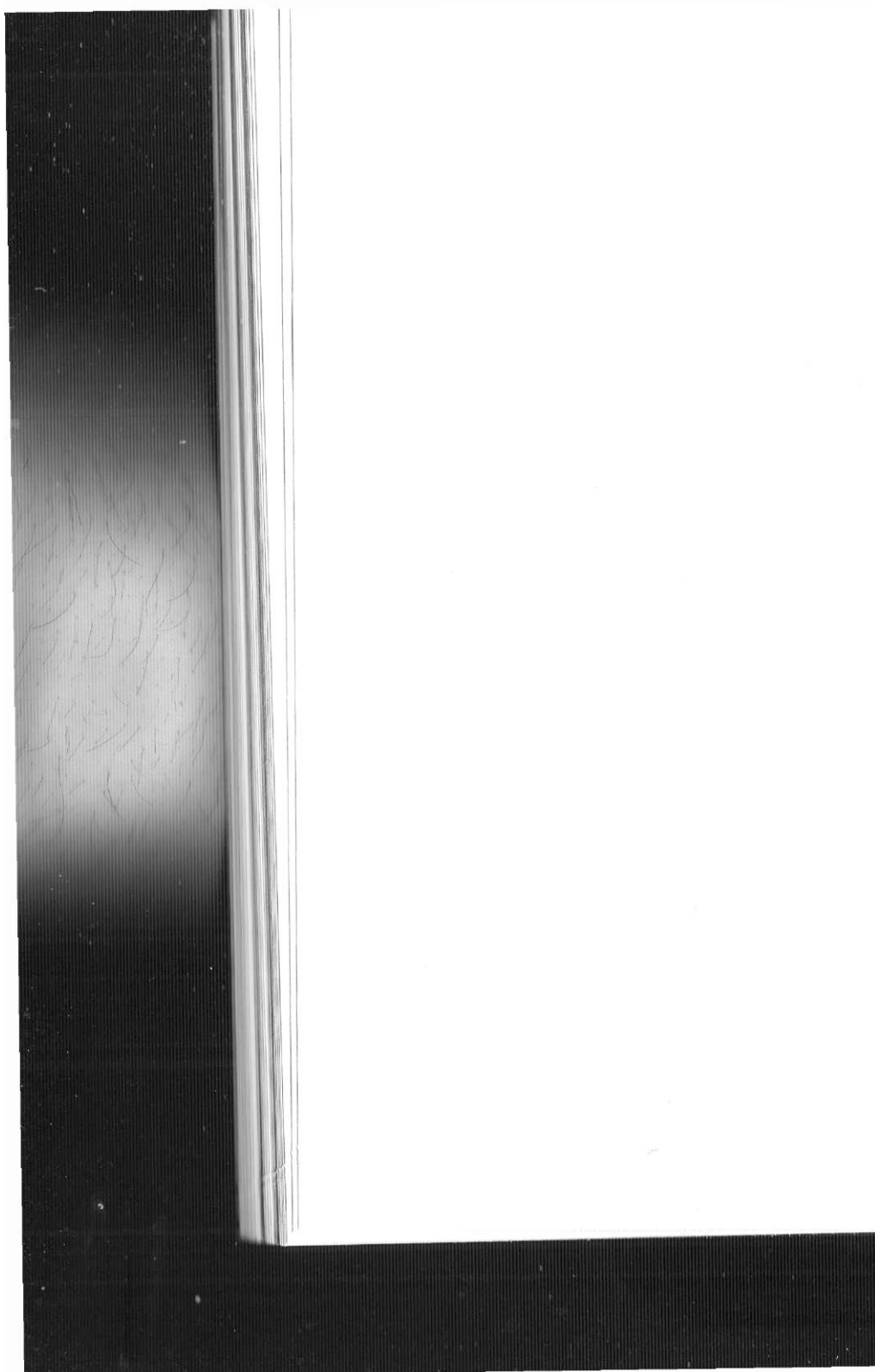
– Affermare che l'atto filosofico non è né nella forma della rappresentazione, né in quella della mediazione. Quest'atto è una cattura e dunque anche un afferramento. Questo atto cattura delle verità.

– Sostenere la dimensione sottrattiva della filosofia. L'etica storica della filosofia sta nel sottrarle ciò che l'ha inquinata in quanto pretesa di intervento al di là di essa stessa. In ogni momento, essa deve ribadire nei termini rinnovati della sua parola, che essa non è e non sarà mai né una politica, né una scienza, né un'arte, né una passione. Bensì il luogo in cui si coglie che ci sono delle verità nella politica, nella scienza, nell'arte e nell'amore, e che queste verità sono composibili. Attraverso questo atto la filosofia dirige il tempo verso l'eternità, in quanto è questo il tempo in cui delle verità sono in gioco.

Con questi principi, condivido nel modo più assoluto una convinzione di Althusser, convinzione che già egli opponeva all'idea marxista di una fine della filosofia. Si tratta della convinzione dell'esistenza ineluttabile della filosofia. Bisogna sottolineare che negli anni '60, così spiccatamente antifilosofici, così aperti ai temi congiunti di nichilismo planetario e di primato delle scienze umane, Althusser è stato quasi l'unico a mantenere in vita un enunciato per me oggi ancora cruciale e controverso. E cioè: c'è della filosofia. E meglio ancora: c'è della filosofia in una forma razionale. In questo senso, contrariamente a Lacan, a Foucault, a Derrida, tutti antifilosofi, egli è stato, possiamo ben dirlo, il filosofo. E non solo egli ha voluto precisare che c'è della filosofia, ma si è spinto ad annunciare che sempre ce ne sarà. In fondo, egli è stato un sostenitore della *philosophia perennis*. Siccome credo sia opportuno concludere su questa

speranza, tant'è vero che in certi momenti una speranza non è nient'altro che la certezza d'una durata, riporterò ciò che egli scriveva, commentando l'undicesima tesi su Feuerbach:

Questa frase promette una nuova filosofia? Non credo. La filosofia non sarà soppressa: la filosofia resterà la filosofia.



Quando il mio pensiero si volge verso le tracce, gli scritti, persino il corpo, il viso, o ancora, la bellezza e la seduzione di Jean-François Lyotard, mi rivolgo sempre alla notte: alla notte come ordine in cui il giorno diviene poco a poco impensabile, e dove tuttavia si distingue, bisogna che si distingua, il profilo indicibile di ciò che è prefigurazione del mattino.

Parlando de *Il dissidio*¹, avevo trovato questa citazione, tratta dalle traduzioni latine della Bibbia: *Custos, quid noctis?*, "Sentinella, a che punto è la notte?". Ma di quale notte stiamo parlando? Di quella che è sopraggiunta, calata, sulla politica come genere. Era questo uno dei temi su cui tutta l'opera insisteva: ciò che ci è accaduto è la comprensione di come la politica non sia un genere del discorso, poiché essa è la molteplicità dei generi, è l'essere che non coincide con l'essere ma con i "c'è". O ancora, è "uno dei nomi dell'essere che non è". Secondo Lyotard, questa notte era oramai il nostro sito: ciò a cui aveva dedicato interamente una quindicina d'anni della sua vita, e io ancora di più, non è nient'altro che uno dei nomi dell'essere che non è. Così, volendo, si può dire che la politica è tutto, ma secondo una disseminazione eterogenea che impedisce di consacrarle l'esistenza; si può altrettanto dire che la politica non è niente, non

1. *Le différend*, Minuit, Paris 1983 [trad. it. di A Serra, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985].

è più niente. Non dobbiamo dimenticare che, commentando nel 1986 il suo libro dell'84, *Economia libidinale*², Jean-François Lyotard parla "della sconvolta disperazione che qui si manifesta". La disperazione di cui parla è quella della politica che scompare. E ricordiamo anche il commento espresso nel 1973 in [*Deriva*] *A partire da Marx e da Freud*³, proprio a proposito della parola deriva. "Deriva" non solo contro la logica dialettica del risultato, non solo contro la Ragione: "non vogliamo distruggere il Capitale perché non è razionale, ma perché lo è". E ancora non solo contro la critica perché "bisogna andare alla deriva al di fuori della critica. Anzi, la deriva è per se stessa la fine della critica". In fondo si tratta della deriva che accompagna, effettua, puntualizza la malinconica deriva del capitale stesso.

Ritroviamo la politica come uno dei nomi dell'essere che non è, quella notte su cui veglia un pensiero, quanto Lyotard dice:

Ciò che la nuova generazione ha portato a termine è lo scetticismo del Capitale, il suo nichilismo. Non ci sono più cose, persone, confini, non ci sono più saperi, credenze, ragioni per vivere o morire.

L'assenza di ragioni per vivere o morire: Jean-François Lyotard ha dovuto confrontarsi duramente, attraversarla, pensarla. E attenersi, eccezione fatta per l'amore. Egli conferirà sempre all'amore uno statuto particolare, anche più profondo di quello dell'abnegazione politica. Parlando di sé e del rapporto con l'amico Pierre Souyri, Lyotard ricorda che per dodici anni "hanno dedicato tutto il loro tempo e tutte le loro capacità di pensiero e azione alla sola impresa di critica e orientamento rivoluzionario del gruppo *Socialismo o barbarie*". Ma aggiunge: "Nient'altro ci pareva meritevole di valere un solo istante di distrazione per anni. A parte amare".

2. *Economie libidinale*, Minuit, Paris 1974 [trad. it. di M. Gandolfi, *Economia libidinale*, Colportage, Firenze 1978].

3. *Dérive à partir de Marx et Freud*, Union Générale D'Editions, Paris 1973 [trad. it. di M. Ferraris, *A partire da Marx e Freud*, Multipla, Milano 1974].

“A parte amare”. Certamente le ultime note su Sant’Agostino ci spiegano la risonanza di questa eccezione. Ma per il resto in questa abnegazione monastica, energica, profonda, che va sotto il nome di politica rivoluzionaria, c’è come una perdita, una sepoltura, una perdita che si fa tanto più grande quando diventa comandamento. L’imperativo della notte, di una certa notte. Così, nel 1989, nella prefazione ai testi sull’Algeria troviamo queste aspre dichiarazioni. In primo luogo: “Tutto indica che è finito il marxismo inteso come prospettiva rivoluzionaria, e con lui ogni prospettiva veramente rivoluzionaria”. E, avvicinandoci al comandamento notturno: “Il principio di un’alternativa radicale al dominio capitalista *deve* essere abbandonato”. La parola *deve*, il significante stesso dell’imperativo, è sottolineato nel testo originale.

Il pensiero di Lyotard è una lunga, dolorosa e complessa meditazione su questo dovere, che, secondo lui, ci viene imposto. È il dovere di assumere la notte senza cedimenti, o altrimenti detto: come resistere senza il marxismo, senza, cioè, un soggetto storico oggettivo, e forse anche “senza fini determinati”, come egli scrive? Se la politica è oramai un nome vuoto, dov’è il luogo della fedeltà a ciò di cui non si può parlare? Dov’è la nostra deriva notturna?

Ed è proprio qui, nel rovescio della notte come persistenza cieca e accecata del Kapitale, che si colloca il varco indicibile verso il mattino. E da ultimo anche sotto i nomi dell’infanzia, dell’intrattabile intimità e della legge insieme, intrattabile immemoriale. Ma forse ancora in tutta una lista di nomi, che hanno sostenuto la deriva filosofica di Jean-François Lyotard durante gli ultimi tre decenni.

Anche la parola “marxismo”, il cui svuotamento è uno dei dati fondamentali della notte, la cui dissipazione, nel suo pensiero, copre il ruolo di rottura antispeculativa, insomma anche questa parola può rovesciarsi per nominare la sorveglianza del mattino.

A proposito della sua controversia con Pierre Souyri, e nell’esercizio stesso di tale dissidio, Lyotard scopre che proprio quando il marxismo è discorso “assai desueto”, quando alcune

nostre espressioni diventano "impronunciabili", allora si cade al suo interno, sotto il suo nome, in "qualcosa, una asserzione lontana che sfugge non solo alla confutazione, ma anche al disfacimento, e che conserva tutta la sua autorità sul volere e sul pensare". Egli conclude, in un passaggio a mio avviso decisivo:

Ho sperimentato, con mia sorpresa, ciò che nel marxismo è al di là di tutte le obiezioni e fa di ogni riconciliazione, anche teorica, un imbroglio: ci sono diversi generi di discorsi incommensurabili in gioco nella società, nessuno può riassumerli tutti. Tuttavia uno di essi, il capitale, la burocrazia, impone le sue regole agli altri. Questa oppressione, la sola radicale, che impedisce alle vittime di testimoniarle contro, non è sufficiente comprenderla e esserne il filosofo, è necessario distruggerla.

È un testo in cui si dice tutto ciò che in fondo permette al pensiero notturno di preservare la potenza del mattino. Permettetemi di elencare questi punti d'appoggio, queste occasioni:

1. In primo luogo, e in questo il mio accordo con Lyotard è profondo e radicale, c'è il molteplice. Per quanto uniforme e pervasiva possa essere la notte, essa cala sempre sull'eterogeneo e sul molteplice. L'essere è essenzialmente plurale. Paragrafo 132 de *Il Dissidio*: "Ci sono, insomma, degli eventi: qualcosa accade e non coincide tautologicamente con ciò che è accaduto prima". E potremmo altrettanto giustamente dire: ci sono delle singolarità. O nella forma più dispersiva della domanda: *Qualcosa accade?* O ancora: ci sono dei nomi realmente propri. Paragrafo 133: "Per *mondo*, intendo una rete di nomi propri". Il carattere proprio dei nomi propri consiste nel fatto che nessuna frase nella sua singolarità può pretendere di esaurire il loro molteplice.

2. L'oppressione avviene quando un genere del discorso, il Kapitale, impone le sue regole agli altri generi. E visto che non c'è un soggetto storico-politico alternativo, così come non esiste un proletariato, questa imposizione è in qualche modo irreversibile, eterna. Il Kapitale è il nome notturno dell'essere che è. Ma l'imposizione di una regola non è altro che un territorio di cattura. Ontologicamente, l'incommensurabilità dei generi di evento, l'eterogeneità di ciò che accade, non può che persistere e

insistere. L'irriducibile rimane tale e quale, silenzioso, permea sotto la regola che istituisce la sua sintesi.

Questa è la ragione che fa sì che il "marxismo", che per Lyotard è il nome della politica, resti, o possa restare, tra gli altri e nell'ambito di ogni politica in ritiro, il nome economico dell'irriducibile.

Questo movimento era già stato delineato in *A partire da Marx e Freud*. Si trattava, proposta con cui sono pienamente d'accordo, di una critica al tema burocratico dell'efficacia. Lyotard avanzava una tesi forte. Ciò che i partiti e i gruppi rivoluzionari avevano perduto era "il privilegio dato all'azione trasformatrice". O come si direbbe oggi nel mio linguaggio: la politica non è dell'ordine del potere, ma dell'ordine del pensiero. Essa non mira alla trasformazione, ma alla creazione di possibilità prima informulabili. Non può essere dedotta dalle situazioni, poiché sta a lei definirle.

Ma su questo sfondo ancora critico, che cosa lascia intravedere Lyotard? Si tratta di "un altro dispositivo" che si trova nei confronti del Capitale "in una relazione non dialettica, non critica, ma impossibile".

È qui senza dubbio che si annida il problema centrale della modernità. Che cos'è una relazione di negatività? Che cos'è un'alterità non dialettica? E una impossibilità non critica?

Tutto con, sullo sfondo, due vie:

– Quella del negativo infinitesimale, del vuoto senza predicato, della molteplicità matematizzabile e indifferenziata. Qui la relazione è allora il puro apparire logico, la politica è preservata nella sua forza diurna poiché essa non ha e mai avrà bisogno di un soggetto alternativo. "Proletario" è il nome di singolarità diverse e sequenziali, e non il nome di un'istanza storica. Questa è la via che io imbocco e che Lyotard ha sempre criticato come identificazione mortifera degli enunciati descrittivi con enunciati normativi o come anacronistica conservazione del Discorso defunto.

– L'altra via, condivisa nei principi da Lyotard e da Deleuze, prende in prestito la relazione senza negatività, l'alterità non dialettica dal dispositivo bergsoniano della vita o della durata

qualitativa. Per esempio: "C'è una percezione e una produzione di parole, pratiche, forme che possono essere rivoluzionarie seppur senza la garanzia di essere abbastanza sensibili per andare alla deriva sulla scia delle grandi correnti, i *Triebe*, i flussi maggiori che vanno a spostare tutti i dispositivi visibili, mutando la nozione stesa di operatività". Si vede come la deriva supponga la spinta qualitativa dei flussi.

Tuttavia, per quanto siano opposte, la via assiomatica e quella vitalista non divergono che per il punto in cui si pensa la relazione senza ricorrere alla negatività e all'incommensurabile senza la trascendenza di una misura. La traccia mattutina della notte, ciò che il pensiero deve proteggere, è allora che esistono dei molteplici "compossibili", ma non "compensabili", secondo la formula proposta da Lyotard, come posta in gioco nella deriva.

Dunque, c'è il molteplice. E c'è qualcosa di incommensurabile e irriducibile. E allora torna verso la fine del testo che qui cito, il tema della distruzione: "Questa oppressione non è sufficiente comprenderla e esserne il filosofo, è necessario anche distruggerla".

Bisogna soffermarsi su questo punto. Quello che separa la filosofia da ciò che si può esigere dal torto o dall'oppressione è: "distruggere". Quel "anche distruggerla" è ciò che eccede la comprensione filosofica. E se questo distruggere non porta più il nome di "politica", qual è allora il suo nome (o i suoi nomi)?

Nella notte in cui ci troviamo, obsolescenza e svuotamento della politica, chi fa da custode del mattino, consumando e distruggendo questa stessa notte? In fondo, non c'è che una domanda per Lyotard: che cos'è, dov'è, da dove viene, il *colore*?

Per isolare questa domanda, bisogna distaccarsi nel mattino dall'uniformità dell'ombra. Quell'uniformità i cui nomi congiunti sono Capitale e burocrazia. È nel distacco che si compie il proposito della distruzione. Questo distacco è una lunga storia, personale e collettiva insieme, quasi dimenticata, di cui tuttavia tutto il pensiero di Lyotard è commento, bilancio, saldo concettuale.

Ebbene sì, voglio rendere omaggio qui a ciò che è una *figu-*

ra nel suo linguaggio. Il Jean-François Lyotard per cui non c'era niente di più essenziale che congiungere un pensiero ostinato e sottile, una critica radicale con una pratica organizzata di cui la fabbrica era il punto di riferimento. Voglio qui rendere onore al Lyotard di Renault-Billancourt poiché tutto ne deriva, fatta eccezione come già detto per l'obbligo di amare. Quanti di noi possono dire di aver misurato la filosofia con il metro dell'intensità, vitale e pensante, di quando ci si unisce al mattino presto con qualche operaio non per una settimana, o per tre anni, ma per quindici anni e più? Quanti di noi possono parlare liberamente e a voce alta, come faceva Jean-François Lyotard ancora nel 1989, di "quel certo numero di militanti, operai, impiegati e intellettuali che si erano raggruppati col proposito di perseguire la critica marxista della realtà, teorica e pratica, fino alle sue estreme conseguenze"?

E uno dei modi di procedere è probabilmente quello di distinguere ciò che egli chiama figura, da ciò che comunemente va sotto il nome di immagine.

Quando Sartre, manipolato da Benny Levy e dalla *Gauche prolétarienne*, sale su una botte alla porta di Renault-Billancourt, è un'immagine. È l'intenzione consapevole di produrre un'immagine trasmissibile, che faccia notizia. È un'operazione pubblicitaria. Quando per anni c'è, a proposito del luogo "fabbrica", concentrazione di pensiero e azione, quando c'è la sorveglianza del mattino, si ha una figura, che è senza immagine e che nessun mezzo cattura.

Lyotard ha dunque ragione a dire, senza vanteria alcuna, che in quegli anni "il gruppo rispettò l'ascesi della sua propria cancellazione a vantaggio della promessa fatta agli operai".

Ecco a cosa voglio rendere omaggio: che il mattino del filosofo possa essere in fabbrica; non nel senso denso e sostanziale della classe, dell'avanguardia, o del popolo-in-sé, ma al contrario nella traiettoria della leggerezza, dell'ostinazione per una chiarezza, la deriva, la partenza, l'alterità non dialettica, la relazione non critica. Tutto nel nome insomma della politica come creazione, e in primo luogo creazione di luoghi improbabili, di combinazioni impercettibili.

“Fino alle sue estreme conseguenze” dice Lyotard. Questo principio di tener forte le conseguenze, per quanto siano giudicate estreme dall’opinione comune, è filosoficamente cruciale. Secondo me si tratta della legge stessa di una verità qualunque. Perché ogni verità si intesse di conseguenze estreme. Non ci sono che verità estremiste.

Nell’estremo delle conseguenze ci sono delle rotture da sopportare, secondo Jean-François Lyotard. Intanto sullo sfondo la rottura apparente di Trotskij con il terrorismo staliniano negli anni Trenta. Poi la rottura con questa rottura, dopo la guerra, poiché, ci ricorda Lyotard, il trozkismo “non ha potuto definire la natura di classe delle società dette comuniste”. L’entrata, nel 1954, nel gruppo *Socialisme ou barbarie*. I disordini in occasione dell’uscita di Claude Lefort, nel 1958. Dal 1960 in avanti, i primi dubbi sulla politica come nome generico o destinale dell’irriducibile.

Resta comunque vero che al proletariato non è stato fatto “un torto particolare, ma un torto in sé”. Ma il problema che oggi ci pone la profonda decomposizione delle attività e degli ideali è giustamente quello di sapere per dove, con quali mezzi possa oramai esprimersi, organizzarsi, battersi il progetto rivoluzionario.

Una certa idea della politica muore in questa società. Certamente non è la “democratizzazione” del regime, promossa dai politicanti senza lavoro né la creazione di un “grande partito socialista unico”, riunificazione degli scarti della “sinistra”, a ridare vita a questa idea. Tutto ciò è senza prospettiva, infimo rispetto alle dimensioni reali della crisi. È dunque tempo che i rivoluzionari si mettano nella misura della rivoluzione da fare.

Vediamo qui che l’origine dell’incommensurabile è di non essere misurabile.

Nel 1964, la grande scissione del gruppo con, da un lato, Cornelius Castoriadis e dall’altro il gruppo *Pouvoir ouvrier* cui Lyotard aderiva, seppure con dubbi sempre maggiori.

Nel 1966 poi le dimissioni da *Pouvoir ouvrier*. La lacerazione del rapporto con l’amico e maestro Pierre Souyri. E nel

1968, l'evidenza per Lyotard che il proletariato è al massimo una pesante e superata retroguardia, che il soggetto supposto è amorfo, che la storia è errore. Come dice poeticamente il testo *Désirevolution*:

Ma era l'essenza stessa della storia il vuoto nel quale lanciavamo le nostre pietre l'assenza di un riferimento la notte in cui brancolavamo *Violenza del senso assente* domanda divelta e lanciata al di qua di ogni istituzione La negatività mette alla prova ciò che la reprime e la rappresenta Sotto il suo gesto la buona parola del paradiso politico, di oggi o di domani, diventa vano Non hanno visto questo Che la crisi che comincia non condurrà a un altro regime o sistema attraverso un processo necessario Che l'altro desiderato non può essere l'altro dal capitalismo poiché è nell'essenza del capitalismo avere il suo altro in sé ecco il suo modo di riprendersi Che l'altro che è stato desiderato apertamente per ciò che è e sarà è l'altro della preistoria nella quale ci troviamo in catene *parola gridata decaduta in parola scritta* immagini mattatoi musica consolatrice invenzione proibita o già brevettata gioco spaccato in due lavoro e divertimento sapere schizzato in scienza amore in sesso E l'occhio aperto della società nel suo ambiente l'occhio greco la loro politica usata per riempirlo di sabbia Ciò che è stato annunciato è l'inizio della storia l'apertura dell'occhio Non possono vedere.

Ecco ciò che può tradurre la domanda dov'è il colore? È la domanda tipica del mattino: cos'è l'apertura dell'occhio? L'occhio aperto su un pensiero? Un battito di ciglia, minima schiarita. Un pensiero: appena una nuvola. Ascoltiamo quello che egli dice:

I pensieri non sono frutti della terra. Essi non sono consegnati, ammassati e catalogati in una grande catasta che per la comodità degli umani. I pensieri sono nuvole. E la periferia d'una nuvola non si può misurare con precisione.

L'apertura dell'occhio su una nuvola è la correlazione di due movimenti reversibili. Uno è un battito aperto/chiuso. L'altro è uno spostamento di figura. Lyotard non ha mai smesso di cercare quel punto di reversibilità, che è anche punto di coincidenza. Quel luogo in cui l'occhio si apre sulla più improbabile figura di una nuvola.

Possiamo anche dire: pensare è la sovrapposizione discorde di un dissidio esterno e di un dissidio interno. Né la nuvola né l'occhio trovano conciliazione, né tra loro né in loro. La mutazione della figura prosegue indefinitamente e mai l'apertura può originarsi, anche negativamente, dalla chiusura. Bisogna afferrare il punto non dialettico di battito, spostamento e alla fine l'evento dell'irriducibile, battito accordato con lo spostamento. Miracolo. Il pensiero, dopo tutto, non è che miracolo ed è per questo che Lyotard, mano a mano, ne vedeva il lascito nella singolarità dell'arte soprattutto. Pittura, figura o piuttosto: là dove il figurale combatte contro il pittorico.

Ma bisogna dirlo di nuovo: la parola "marxismo" poteva essa stessa nominare ancora il punto non dialettico, il reversibile. Ascoltiamo la fine di *Peregrinazioni*⁴:

Il marxismo è dunque l'intelligenza critica della pratica della lacerazione, nei due sensi: esso dichiara una lacerazione "fuori", nella realtà storica; la lacerazione "dentro" di sé, come dissidio, impedisce alla dichiarazione di essere universalmente vera una volta per tutte. Come tale esso non è confutabile, è la disposizione di campo in cui è che lo rende tale.

Si tratta di una pratica che si muove nei due sensi, una pratica non orientata. È proprio l'appiglio che, secondo Lyotard, cerca il filosofo nel momento in cui si è distaccato dal Discorso proletario.

E senza dubbio il nostro dissidio si basava sul fatto che io tenevo al processo più che al miracolo, alla verità più che alle figure, alle matematiche più che al linguaggio e al diritto, alla decisione più che a una venuta, all'orientamento più che alla reversibilità, alla fabbrica come luogo politico più che alla fabbrica come luogo proprio del soggetto della storia. Forse avrebbe detto che sono un pittorico e non un figurativo. Un po' pesante, non abbastanza volatile. Un moderno, insomma.

4. *Pérégrination. Loi, forme, événement*, Galilée, Paris 1990 [trad. it. di A. Ceccaroni, *Peregrinazioni: Legge, forma, evento*, Il Mulino, Bologna 1992].

A lungo abbiamo avuto rapporti estremamente aspri. Il post-'68 era violento, colorato, difficile. Lyotard non provava che disprezzo per il maoismo, a cui le nostre azioni si ispiravano con veemenza. Pensate un po'! Nel 1958, il gruppo *Socialisme ou barbarie* aveva pubblicato un bell'articolo di Souyri intitolato: "La lotta di classe nella Cina burocratica". La dimostrazione dell'impostura maoista, in termini di marxismo rigoroso, era una specialità di Lyotard e dei suoi amici. E questo non rendeva le cose più facili, credetemi. E nemmeno quella poca fede che riponevano in una parola-chiave del nostro pensiero, "massa" intesa come linea di massa, azione di massa, democrazia di massa. Lyotard scriveva nell'ottobre 1972:

Non dite che sappiamo cosa vogliono "le masse". Nessuno lo sa, nemmeno loro. Niente cambierà se voi che vi asservite al desiderio delle masse agite in conformità a un vostro supposto sapere, e le dirigete.

Ebbene sì, tra di noi c'era un abisso politico. E poi, per lui, la politica si è ritirata, come luogo privilegiato in cui l'incommensurabile si manifesta. Per me, che credo nella politica come procedura per la verità, ricavabile per inferenza e in sequenza da singolarità d'evento, essa rimane tale, e la fabbrica con lei. D'un tratto, una certa pace divenne possibile. E a distanza, ci fu così tra noi, sorridente e misterioso, quello che lui nelle sue dediche chiamava "affetto". Bisogna ricordare che i nostri avi contadini vengono dallo stesso villaggio disperso sugli altipiani dell'Alta Loira. Si chiama Moudeyres. Al cimitero di Moudeyres non ci sono che Badiou e Lyotard, riconciliati non tanto dalla morte quanto dall'insondabile densità del tempo.

Oggi vedrei il nostro contrasto in un modo molto circoscritto e preciso, cosa che non lo indebolisce affatto, anzi. Si tratta, come sempre, come in Deleuze, dell'immanenza e della trascendenza. Un enunciato cruciale attraverso il quale ne *Il Dissidio*, Lyotard determina una esigenza principale della filosofia è il seguente: "La frase che formula la forma generale dell'operazione di passaggio da una frase all'altra è essa stessa soggetta

a questa forma dell'operazione di passaggio". Ciò che dirà inoltre in quel lessico kantiano che tanto ama, come fanno tutti i nemici di Hegel: "la sintesi della serie è essa stessa elemento che appartiene alla serie".

Ebbene no. Non penso questo. C'è un eccesso di realtà, un fuori luogo, uno scarto. Se la si vuol chiamare trascendenza, così sia. L'esempio più banale è che la sintesi di ciò che produce un numero intero finito non è un numero intero finito a sua volta, bensì un'entità propriamente inaccessibile. Il principio immanente di ciò che si ripete, o succede, né ripete, né succede.

Senza dubbio in questo consiste il punto che ci differenzia e che è relativo al fatto che, nella notte, conviene custodire il futuro anteriore del mattino. La logica seriale della deriva da un lato, la localizzazione di un punto d'eccedenza dall'altro. L'incommensurabile finitezza dell'infanzia da un lato, la fedele proiezione rialzata rispetto a ciò che fa eccezione dall'altro.

Credo che alla fine si tratti di un contrasto sull'infinito. O della sua correlazione con il finito. Contrasto da cui si vede quanto io sia meno nemico di Hegel di quanto lo sia lui e anche meno portato a concedere spazio a Kant sul punto della Legge e riguardo alla definizione dell'entusiasmo in fin dei conti definito da Lyotard "penosa gioia estrema".

Contrasto sull'essenza dell'infinito, ma in fondo non sul suo uso. Dopo tutto, l'essenziale sotto il nome di infinito consiste nell'affermare la sovranità ontologica del molteplice. Ne *// Dissidio*, Lyotard ripudia la nozione di Diritti dell'uomo. Né "diritto", né "uomo" sono adatti, afferma molto giustamente. Sostiene, sempre correttamente, che l'espressione "diritti dell'altro" non sia molto più adatta. E propone alla fine un'espressione magnifica davanti alla quale non posso che inchinarmi: "autorità dell'infinito".

Ecco tutto. Oggi è su questo accordo che voglio concludere. Questa comunione filosofica sotto l'autorità dell'infinito, che obbliga anche al cammino e alla distruzione, che conduce forzatamente a ciò che filosofico non è. Obbligo che è tutto di pensiero, ma a cui il pensiero non basta. A parole mie, c'è una decisione anteriore. E a parole sue, una forma d'affetto. Ne *//*

Dissidio egli scrive: "Il marxismo come sentimento di dissidio non è finito". Diciamo: la politica esiste ancora come decisione in più. E avremo un affettuoso discutere con Jean-François Lyotard, come direbbe Rimbaud, *sul luogo e sulla formula*.



Per quale ragione, ancora più che dieci anni fa, Deleuze è nostro contemporaneo? E tuttavia, sempre intempestivo, tale da essere questa rarità, un contemporaneo dell'avvenire? Non è certamente "moderno" agli occhi di quegli accademici che svendono il ventesimo secolo come se da sempre il suo spirito occupasse la discussione, che le aule scolastiche fanno oggi trionfare, tra fenomenologi pietosi e grammatici democratici. A proposito della fenomenologia, Eric Alliez ha ben ragione di dire che il progetto più costante di Deleuze – ma anche il più difficile – era di provare che si poteva uscirne. Ed era necessario, poiché essa aveva, era una sua espressione, "benedetto troppe cose". Quanto alla filosofia analitica e alla "svolta linguistica", riservava loro uno dei suoi rari odi, poiché pensava che una sorta di commando viennese aveva desertificato, in ogni dipartimento di filosofia universitario, la ricchezza del pensiero americano degli Emerson, dei Thoreau e dei James. Quanto alla "democrazia", non lo si finirà di ripetere, tanto è una dichiarazione coraggiosa e giusta, che una caratteristica principale della filosofia, secondo Deleuze, era quella che provava un disgusto positivo nei confronti della nozione stessa di "dibattito".

Deleuze non porta a compimento pertanto il programma heideggeriano della modernità, l'interminabile "fine della metafisica" che si declina anche come lavoro della decostruzione. Diceva volentieri che con la metafisica non aveva alcun problema. Non si può facilmente classificare Deleuze nelle genealogie

ordinarie. Certo, egli pone Nietzsche all'inizio del nostro tempo, come fanno tanti altri, e gli accorda – a mio avviso non è la sua considerazione più forte – di avere introdotto in filosofia la nozione di senso, contro quella, distrutta dai conformismi, di verità. Tuttavia, questo Nietzsche che ha come antenato uno Spinoza battezzato il “Cristo della filosofia” e come fratello francese Bergson, stupirà molti. A dire il vero, Deleuze costruisce una storia delle dottrine “interessanti” (ama questa parola) decisamente singolare, che è destinata solo a lui: gli stoici e Lucrezio, Duns Scoto, Spinoza e Leibniz, Nietzsche, Bergson, Whitehead... Non si può facilmente generalizzare questo panorama, farne le stigmate di una “modernità” comune.

Si dirà allora che si tratta, come possono considerarlo le classificazioni d'oltreoceano, di uno dei rappresentanti (postmoderno? O post-postmoderno?) del pensiero continentale, e in particolare francese, degli anni Sessanta? Questo significa dimenticare che, all'epoca, egli andava controcorrente. Ha parlato molto bene dello strutturalismo, del non-senso come causa del senso, della teoria della “casella vuota”. Ha condiviso, ma anche rettificato, alcune analisi di Blanchot sulla morte e la scrittura. Ma non apparteneva a questa scuola, e ancora meno dieci anni più tardi. Con violenza ha polemizzato contro Lacan, opponendogli – vanamente – la sua schizoanalisi. Il suo “marxismo”, fraternamente tessuto insieme a Guattari, è il contrario di quello di Althusser. Resta evidentemente l'amicizia profonda con Foucault, a cui si devono i suoi omaggi. Penso tuttavia, senza avere qui il tempo per articolarlo, che tale amicizia creatrice non deve mascherare, che dall'uno all'altro il pensiero – centrale – di ciò che è una singolarità concreta cambia completamente.

Allora, in che modo convocarlo nel nostro tempo?

Qual è dunque quell'evidenza che lo tiene con noi, fosse pure nella distanza ironica del suo costante ritrarsi, sulla linea del fronte dove lottiamo contro l'infamia reattiva? La disseminazione di questa evidenza in cinque grandi motivi, tutti legati dalla costatazione di un esaurimento [*épuisement*] (ancora una volta una parola che amava) “Esaurito”, lo era spesso, e di sentiva allora fratello di molti suoi eroi, Melville o Beckett ad esempio.

1. All'esaurimento di ogni pensiero della fine (la fine della metafisica, la fine delle ideologie, la fine dei grandi racconti, la fine delle rivoluzioni...), Deleuze oppone la convinzione che solo ciò che è affermativo è "interessante". La critica, i limiti, le impotenze, le fini, le modestie, tutto questo non vale una sola vera affermazione.

2. I motivi dell'unità, del raccoglimento, del "consenso", del valore comune, sono solo cattive fatiche del pensiero. Ciò che ha valore è prima di tutto sintetico, come lo è ogni creazione, ma nella forma della separazione, della disgiunzione. La sintesi disgiuntiva, ecco la vera operazione di colui che è "costretto" a pensare (perché non si pensa "liberamente", si pensa sotto pressione, si pensa come "automa spirituale").

3. Bisogna smettere di speculare sul tempo, sulla sua precarietà, sulla sua onnipresenza soggettiva. Diamo il colpo di grazia a ogni "coscienza intima del tempo". Poiché ciò che conta è l'eternità, o più precisamente l'intemporalità temporale che porta il nome di evento. Il grande e unico "lancio di dadi" dove la vita gioca il suo caso come il suo eterno ritorno.

4. Bisogna farla finita con l'ossessione del linguaggio. La parola è di grande importanza, ma essa è colta nella sua correlazione multiforme con l'esperienza affermativa integrale, non è potenza sintattica costituente. Confondere la filosofia con la grammatica, o con l'inventare delle regole, è un'aberrazione. Abbandoniamo, come una vecchia spoglia, l'idea che la forma naturale del pensiero è il giudizio. Soprattutto non giudicare: ecco un buon assioma del pensiero. Al posto del giudizio, l'esperienza impersonale, il divenire colto "nel mezzo".

5. La dialettica è esaurita. Bisogna opporsi al negativo. Ci si ricollega così, secondo il metodo del Ritorno, con il punto 1: trovare asceticamente, il che vuol dire senza negazione alcuna, attraverso la pura fiducia involontaria nel divenire, l'affermazione integrale dell'improbabile.

Direi volentieri che ciò che ricapitola tutte queste preziose lezioni, anche per chi come me non ne condivide i dettagli o l'argomentazione, consiste in una sola prescrizione negativa:

combattere lo spirito della finitudine, combattere la falsa innocenza, la morale della sconfitta e della rassegnazione, contenuta nella parola "finitudine" e nelle stancanti affermazioni "modeste" sul destino della creatura umana. E una sola prescrizione affermativa: dare la propria fiducia solo all'infinito. Per Deleuze, il concetto è il percorso delle sue componenti reali "a velocità infinita". E il pensiero è solo una bruciante esposizione all'infinito caotico, al "Chaosmos". Sì, la linea del fronte di cui parlavo prima, quella dove è insieme a noi e attraverso la quale si afferma come contemporaneo fondamentale, è quella in cui il pensiero sia fedele all'infinito da cui dipende. Che non conceda nulla al detestabile spirito di finitudine. Che nell'unica vita che ci è accordata, incuranti dei limiti che il conformismo ci assegna, tentiamo a ogni costo di vivere, come dicevano gli antichi, "da immortali". Il che vuol dire: esporre in noi l'animale umano, per quel che è possibile, a ciò che l'eccede.

MICHEL FOUCAULT (1926-1984)

Un filosofo, alle frontiere di una mutazione del pensiero, dei suoi oggetti e dei suoi fini. E che tentava di captare, entro un orizzonte di genealogia nietzschiana, le configurazioni che danno senso al fatto che vi fosse, in un tale o in un talaltro momento, un certo gesto di verità.

Un intellettuale — contro coloro, diceva, ai quali questa parola dava la nausea.

Una figura solitaria di maestro, senza scuola, senza seguito, spesso silenzioso.

Un sapiente, nel senso pieno di questo termine, pieno di umorismo, modesto, capace, quando era necessario, di una grande violenza razionale.

Qualcuno il cui maestro invisibile restava Georges Canguilhem. Si riconosce lo stesso gusto del duro lavoro, della prova, documentata, dell'interruzione, come pure della certezza puntuale, tale da essere una regola etica il fatto che non dovesse mancarvi mai.

Una scrittura francese, rapida e curva al tempo stesso, pronta a evocare immagini, e nello stesso tempo a revocarle.

Delle lettere di una nobiltà insospettabile dedicate alla biblioteca, alla raccolta, all'archivio.

La capacità di sorprendere, e anche il potere di sparire. Una radicale assenza di ostentazione, un uomo della città e della folla, dell'insegnamento per alcuni, della gloria anonima sotto il suo nome proprio.

Un militante delle cause singolari – ogni causa lo è – un uomo della strada e della dichiarazione.

L'alleanza, sempre accettabile, tra la maestà della cattedra e la banalità della prigione.

Per farla breve, in questi tempi degradati, era una barriera contro la canaglieria, che lo si legga, o lo si legga poco, in accordo o in disaccordo. Non ne restano molti come lui, né nel sapere, né nelle istituzioni. Ora siamo un po' più esposti, un po' più vulnerabili.

Per una generazione di filosofi, il rischio fu la guerra, la Resistenza. Vi abbiamo perduto Cavaillès e Lautman. Il rischio di Foucault era semplicemente il mondo tale qual è, senza grazia, e nell'asfissia, che ricomincia sempre, di tutto ciò che aspira all'universale.

Era – questo benefattore – allo stesso livello del mondo. Per me – lo avverto in questi giorni con una penetrante inquietudine – una sorta di diga lontana e sicura contro tutto quello che vi si trova di vile e di irrevocabilmente sottomesso. Era preoccupato di conoscere la relazione legittima che un soggetto può intrattenere con se stesso. Così, secondo una tendenza nazionale essenziale, le disposizioni più sottili della conoscenza erano subordinate all'etica.

Bisogna parlare del razionalismo di Foucault, rivendicarne la tensione e l'estensione. Prestar fede al dettaglio delle sue costruzioni non è così decisivo quanto riconoscerci che non si cederà sull'ambizione e sull'universalità dei dispositivi della conoscenza.

La discussione latente su "Che cos'è un intellettuale moderno?" non autorizza, sotto il pretesto della sua morte, che si sostituisca a Foucault un Foucault inesistente. Che senso ha reclutarlo tra gli specialisti dalla serietà limitata, tra i ministri di Mitterand, tra le paccottiglie del giornalismo?

Quanto a opporlo a Sartre, è un mero esercizio di scuola.

Sicuramente, noi abbiamo chiuso, e a ragione, con la fenomenologia, la teoria della coscienza, con le ultime trasformazioni dello psicologismo. Ciò che il suo maestro Canguilhem sosteneva fermamente entro i domini rigorosamente circoscritti

della scienza o della medicina, Foucault ha cercato di applicarlo a ciò che sembrava emergere dalle scienze umane, dalla storia o dall'antropologia.

Clinica, follia, economia, linguistica, botanica, sistema penitenziario, sessualità... ma non si trattava né di storia, né di antropologia, né di scienze umane. Si trattava del gesto di annessione alla filosofia, al pensiero puro, di oggetti e di testi che vi erano separati. Di questa annessione, noi occupiamo i territori, anche quando il gesto di Foucault ci sembra incompiuto, o difficile da seguire.

Ma, con il senno di poi, si vedrà meglio che egli incarnava una fedeltà – ogni fedeltà autentica è una rottura – verso ciò che contraddistingue gli intellettuali francesi, un'eredità del XVIII secolo, che consiste nell'essere simultaneamente dei razionalisti critici, dei testimoni politici, gente dalla curiosità polimorfa, e degli scrittori. Di questa eredità, prima di lui, Sartre rappresentava il nome moderno. La giustizia del tempo è di averli riuniti, Sartre e Foucault, nel quartiere parigino della Goutte d'Or, per protestare contro l'uccisione e l'espulsione di operai immigrati.

Niente può valere contro una fotografia del genere.

Negli ultimi anni lo incontravo raramente, tranne che a teatro. Era il giusto luogo, dopo tutto, per tali incontri. Ci si andava per continuare il dilettevole disaffezionarci verso ogni rappresentazione. È ciò da cui oggi il teatro ci depura. Foucault sapeva bene che, in materia, la letteratura ci scorta: prova ne è la sua lettura di Raymond Roussel, il critico che avrebbe potuto essere.

Che non ci si venga a dire, dopo ciò, che con lui si era persa la questione dell'impegno, e del suo valore in generale. Anche gli apparenti errori di Foucault insegnano il contrario.

La sua dichiarazione sull'Iran, che gli è stata fatta pagare così cara, era prova del suo desiderio di andare a leggere nella storia l'avvenimento di un altro regime di verità collettiva.

Contrariamente a ciò che si legge qui e là, è proprio dell'universale ciò di cui si accertava, e ciò che aveva da trasmettere toccava proprio ciò che noi dovevamo fare per cambiare sia noi stessi che il mondo.

L'omaggio che conviene rendere a Foucault è ora di leggere la sua ultima opera, e di parlarne esattamente con lo stesso rigore, come se fosse ancora vivo.

Sono già personalmente colpito, toccato, per il fatto che, a proposito della sua ricerca sulla genealogia greco-latina delle pratiche sessuali, Foucault reintroduca la categoria del Soggetto, e in particolare che egli avesse potuto dichiarare (intervista del 29 maggio 1984 in "Les Nouvelles" del 28 giugno): "Chiamerò soggettivazione il processo attraverso il quale si ottiene la costituzione di un soggetto".

Poiché il solo conformismo che si poteva trovare in Foucault – conformismo stabilito e preservato da quasi tutti i filosofi francesi riconosciuti – era di avere tentato, nei suoi scritti teorici in ogni caso, di evitare Lacan.

Interpreto l'enunciato che citavo come il sintomo del fatto che un giorno, grazie al suo rigore incessante, Foucault si sarebbe liberato di tale conformismo, come di ogni altro – per il benessere generale della nostra filosofia.

Poiché egli aveva cura solo di ciò che la sua convinzione intima, ruvida, beffarda, tenace, e armata di scienza, attestava.

Ci fu in Francia, per utilizzare un'espressione cara a Frédéric Worms, un momento filosofico degli anni Sessanta. Anche quelli che avrebbero poi tentato di organizzarne l'oblio lo sanno. Si tratta, probabilmente, di non più di cinque intensi anni, tra il 1962 e il 1968, tra la fine della guerra d'Algeria e la tempesta rivoluzionaria degli anni 1968-1976. Un semplice momento, sì, ma che fu una vera e propria folgorazione. Si può dire che, con la morte di Jacques Derrida, la generazione filosofica che ha riconosciuto questo momento è quasi completamente scomparsa. Resta solo una figura tutelare appartata, un uomo molto anziano, impassibile e glorioso: resta solo Claude Lévi-Strauss¹.

Il primo sentimento che posso allora provare non è un sentimento molto nobile. Mi dico in effetti: "Adesso, siamo noi i vecchi".

Sì, noi... Ma noi chi? Ebbene, ad essere precisi, intendo noi che siamo stati i diretti discepoli di quelli che sono scomparsi. Noi che avevamo, in quegli anni, dal 1963 al 1968, tra i venti e i trent'anni, noi che seguivamo con passione le lezioni di questi maestri; noi che, divenendo loro vecchi e morendo, siamo divenuti ora i vecchi. Vecchi non allo stesso titolo, poiché questi maestri segnarono il momento di cui parlo, a differenza del momento attuale, che non merita, forse, alcun segno particola-

1. Claude Lévi-Strauss è morto il 1/11/2009 [NdC].

re. Tuttavia siamo quei vecchi che hanno passato la loro giovinezza ad ascoltare e a leggere tali maestri, a discuterne giorno e notte le proposizioni. Allora, ci rifugiavamo nel loro riparo, malgrado tutto. Eravamo sotto la loro protezione spirituale. Adesso non possono più darcela. La grandezza della loro voce non ci separa più dal reale.

Tengo molto, dunque – lo sento come un dovere irrinunciabile –, a rendere omaggio a Jacques Derrida, scomparso improvvisamente, e, attraverso di lui, a tutti quei maestri. A tutte le morti che segnarono [*signataires*] il grande momento degli anni Sessanta.

Un omaggio filosofico credo sia l'omaggio più appropriato. Un omaggio che faccia notare lo scarto e dia la sua propria forza. Per un tale omaggio, pertanto, ho bisogno di fare alcune riflessioni preliminari, alle quali darò qui una forma straordinariamente semplice.

Semplicità giustificata. Poiché c'era, appena sotto la sorprendente fluidità volatile della sua scrittura, un'autentica semplicità di Derrida, un'intuizione ostinata e invariante. È una delle numerose ragioni per le quali la violenza degli attacchi contro di lui, appena dopo la sua morte, e in particolare sulla stampa americana – attacchi che si appigliavano al "pensiero astruso", allo "scrittore incomprensibile" –, fanno emergere solo la più banale ingiuria anti-intellettuale.

Definiamo "texane" tali ingiurie e non abbiamo più niente da aggiungere.

Poniamo di chiamare, ora, "ente" – ente nel senso di Heidegger – una molteplicità qualunque e poniamo di interessarci al suo apparire, a ciò che ci consente di dire che esso si mostra in un mondo determinato. Supponiamo di impegnarci a pensare questo ente, non soltanto secondo il suo essere, cioè secondo la pura molteplicità che ne costituisce l'essere generico, l'essere indeterminato, bensì di cercare di pensarlo – è il gesto fenomenologico per eccellenza – nel suo esserci, ovvero nel suo accadere in questo mondo, o nel suo apparire entro l'orizzonte di un mondo determinato. Conveniamo sul chiamare tale apparire dell'ente in un mondo, come altri prima di noi, la sua *esistenza*.

L'elaborazione tecnica di una nuova (e integralmente razionale) distinzione tra l'essere e l'esistenza può prendere diverse forme e non è il caso qui di entrare nei dettagli. Diremo semplicemente che il rapporto tra l'essere e l'esserci, ossia il rapporto tra molteplicità e iscrizione mondana, è un rapporto trascendentale. Esso consiste nel fatto che ad ogni molteplicità nel mondo venga assegnato un grado di esistenza, un grado di apparizione. Il fatto di esistere, in quanto apparizione in un mondo determinato, si associa inevitabilmente a un certo grado di apparizione, a un'intensità di apparizione, che può essere chiamata anche intensità di esistenza.

C'è un punto molto complicato, ma molto importante, sul quale del resto Derrida ha scritto molto, e sul quale ci ha istruiti tutti: una molteplicità può apparire in diversi mondi. Il suo essere-uno può esistere in molti modi. Noi ammettiamo il principio dell'ubiquità dell'essere, per quanto esista. Una molteplicità può dunque apparire o esistere, è la stessa cosa, in svariati mondi differenziati, ma di regola essa esiste in questi mondi con dei differenti gradi di intensità. Una molteplicità appare intensamente in un mondo, debolmente in un altro, molto debolmente in un terzo, con una intensità straordinaria in un quarto. Esistenzialmente noi conosciamo perfettamente questa circolazione nei diversi mondi, dove ci iscriviamo con intensità differenziate. Ciò che noi chiamiamo "la vita", o "la nostra vita", è spesso il passaggio da un mondo dove noi appariamo con un grado di esistenza debole a un mondo dove tale grado di esistenza è più intenso. È questo un momento di vita, un'esperienza vitale.

Il punto fondamentale che ci conduce verso Derrida è allora il punto seguente. Data una molteplicità che appare in un mondo, dati gli elementi di questa molteplicità che appaiono con essa – il che significa che la totalità di ciò che la costituisce appare in questo mondo –, esiste sempre una componente di questa molteplicità la cui apparizione si misura attraverso il grado più debole.

È questo un punto di estrema importanza, lo ripeto. Una molteplicità appare in un mondo, la relazione trascendentale conferisce agli elementi di questa molteplicità dei gradi di appa-

rizzazione, dei gradi di esistenza. E si riscontra che esiste sempre almeno uno di questi elementi – in realtà ne esiste solo uno – che appare con il grado di apparizione più debole, cioè che possiede un'esistenza minimale.

Potete ben comprendere che esistere in misura minimale all'interno del trascendentale di un mondo è come non esistervi affatto. Dal punto di vista del mondo, se voi esistete il meno possibile è come non esistere. Se aveste un occhio divino con cui guardare il mondo dall'esterno, potreste eventualmente comparare le esistenze minime. Ma se voi siete nel mondo, esistere il meno possibile vuol dire, dal punto di vista del mondo, non esistere affatto. È per tale motivo che chiamiamo l'esistenza minimale "l'inesistente".

Dunque, data una molteplicità che appare nel mondo, c'è sempre un elemento di questa molteplicità che è un inesistente di questo mondo. L'inesistente proprio di questa molteplicità, relativamente a questo mondo. L'inesistente non ha una caratterizzazione ontologica, ma unicamente una caratterizzazione esistenziale: è un grado minimale di esistenza in un mondo determinato.

Voglio farvi un esempio diffuso e arcinoto, un esempio su cui Derrida ha lavorato molto. Nell'analisi che Marx fa delle società borghesi o capitalistiche, il proletariato è propriamente l'inesistente caratteristico delle molteplicità politiche. È "ciò che non esiste". Il che non vuol dire affatto che non abbia essere. Marx non pensa nemmeno per un istante che il proletariato non abbia essere, poiché, al contrario, scriverà volume dopo volume per spiegare ciò che è. L'essere sociale ed economico del proletariato è indiscutibile. Ciò che è in dubbio, ciò che è sempre stato in dubbio e che oggi lo è più che mai, è la sua *esistenza* politica. Il proletariato è ciò che è interamente sottratto alla sfera della presentazione politica. La molteplicità che esso è può essere analizzata, ma, se ci si riferisce alle regole di apparizione del mondo politico, non vi appare. Vi è, ma con il grado di apparizione minimale, vale a dire con un grado d'apparizione pari a zero. È evidentemente ciò che canta l'*Internazionale*: "Non siamo niente, saremo tutto!". Che cosa vuol dire "non siamo nien-

te"? Coloro che proclamano "non siamo niente" non stanno affermando il loro niente. Essi affermano semplicemente che non sono niente nel mondo tale qual è, quando si tratta di apparire politicamente. Dal punto di vista del loro apparire politico, non sono niente. E il divenire "tutto" presuppone il cambiamento del mondo, ovvero il cambiamento del trascendentale. Bisogna che il trascendentale cambi affinché l'assegnazione all'esistenza, dunque l'inesistente, il punto di non-apparire di una molteplicità all'interno di un mondo, cambi a sua volta.

Poniamo allora fine bruscamente a queste riflessioni preliminari: che vi sia sempre un tale punto d'inesistenza è una legge generale dell'apparire o dell'esserci-in-un-mondo.

Posso adesso individuare la posta in gioco del pensiero di Derrida, la posta in gioco strategica, la posta in gioco nel senso in cui Bergson dice che i filosofi hanno un'unica idea. Per me, la posta in gioco del lavoro di Derrida, del suo lavoro infinito, della sua scrittura immensa, ramificata, in un numero così ampio di opere, di approcci infinitamente differenti, è di *iscrivere l'inesistente*. E di riconoscere, nel lavoro di iscrizione dell'inesistente, che questa iscrizione è, propriamente parlando, impossibile. La posta in gioco della scrittura di Derrida, "scrittura" che designa qui un atto del pensiero, è *d'iscrivere l'impossibilità dell'iscrizione dell'inesistente come forma della sua iscrizione*.

Che cosa significa "decostruzione"? Al termine della sua vita Derrida amava molto dire che, se c'era una cosa che doveva essere decostruita con una certa urgenza, era proprio la decostruzione, la parola decostruzione. Essendo divenuta la decostruzione qualche cosa del repertorio accademico, bisognava naturalmente decostruirla. Darle una significazione, era, in un certo senso, dilapidarla. Penso nondimeno che, per lui, la parola "decostruzione" non fosse affatto divenuta accademica. Essa indicava un desiderio speculativo, un desiderio del pensiero. Un desiderio fondamentale del pensiero. Era la "sua" decostruzione. E il desiderio, come ogni desiderio, cominciava con un incontro, con una constatazione. Con tutti gli strutturalisti degli anni Sessanta, con Foucault ad esempio, Derrida ammetteva che

l'esperienza del mondo era sempre un'esperienza d'imposizione discorsiva. Essere in un mondo è essere marchiati dai discorsi, marchiati fin nella propria carne, nel proprio corpo, nel proprio sesso, etc. La tesi di Derrida, la constatazione di Derrida, la fonte del desiderio di Derrida, è che, quale che sia la forma d'imposizione discorsiva, esiste un punto che sfugge a questa imposizione, che si può chiamare punto di fuga. Credo che quest'espressione debba essere intesa qui nel senso più letterale. Un punto di fuga è un punto che, naturalmente, sfugge alla regola del dispositivo d'imposizione.

A partire da ciò, l'interminabile lavoro del pensiero, o della scrittura, è di localizzare questo punto. Localizzarlo non vuol dire catturarlo. Perché catturarlo significherebbe afferrarlo. Si può chiamare "problema di Derrida" il problema seguente: che cos'è catturare una fuga? Non catturare interamente *ciò che* fugge, ma la fuga come punto di fuga. La difficoltà, che obbliga a ricominciare sempre, è che se voi catturate la fuga, la sopprimete nello stesso momento. Il punto di fuga, in quanto punto di fuga, non è catturabile. Si può solamente localizzare.

C'è in Derrida qualche cosa come la proposta di un gesto di indicazione [*monstration*]. Un gesto di scrittura, quando la scrittura è questo dito, imbevuto di inchiostro bianco, che indica delicatamente il punto di fuga, lasciandolo fuggire nello stesso tempo. Voi non potete mostrarlo "come" punto di fuga, non potete mostrarlo morto. È certamente ciò che Derrida temeva più di tutto. Mostrare il punto di fuga morto. Mostrare il punto di fuga senza la sua fuga. Voi avete dunque una scrittura che tenderà di essere una tale indicazione. Io la chiamo localizzazione. Poiché indicare è localizzare. E dire: "Sss... forse è là, attenzione!... forse è là... non fermatelo... lasciatelo fuggire".

Derrida è il contrario di un cacciatore. Un cacciatore spera che la bestia si fermerà, così da poterla colpire, o da impedirne poi la fuga. Derrida, invece, spera che la fuga non cesserà di fuggire, che si potrà mostrare la "cosa" (il punto di fuga) nell'evidenza senza alcun arresto della sua fuga. E, dunque, nel suo incessante inapparire. Che ogni apparire si sostenga grazie a un (in)apparire di cui si può solo localizzare, nella foresta del sen-

so, la fuga dileguata: ecco la posta in gioco scritturale del desiderio di Derrida.

Anche localizzare il punto di fuga – per non dire la sua cattura, che sarebbe la sua morte – è in realtà impossibile. Poiché il punto di fuga è ciò che, nel luogo, è fuori luogo. È il fuori luogo nel luogo. Allora, esistendo solo nel suo atto da fuori luogo nel luogo, non si può in nessun modo localizzarlo precisamente. Voi desiderate indicare la fuga, e per fare questo bisogna addentrarsi molto in là nella foresta che localizza questa fuga. Durante questa marcia, voi apprendete che tutt'al più potrete non indicare la fuga, ma indicare, da abbastanza lontano, la localizzazione di questa fuga, un eccesso [*fourré*], una radura. Ed è già molto rischioso.

Alla fine, ciò che è forse possibile è restringere lo spazio di fuga, percorrere un po' più lealmente la foresta, o un po' meno oscuramente. Se voi non volete intaccare la fuga, la localizzazione consiste semplicemente nel fare in modo che l'imposizione discorsiva, la costrizione linguistica, non siano tali che lo spazio di fuga copra ogni cosa. Poiché, in questo caso, non localizzate niente di inesistente. Avete semplicemente lo spazio del generale. Bisogna ugualmente restringere il vostro spazio di marcia per essere più vicini al luogo dove c'è la fuga. Cioè che bisogna essere nel luogo più vicino possibile a ciò che si eccettua dal luogo, a ciò che si tiene fuori luogo. La decostruzione, in realtà, consiste nel restringere le operazioni discorsive in modo tale che lo spazio di fuga sia localizzabile come in una cartografia, dicendo: il tesoro è là... o, la fonte è là... Ciò che sta scomparendo è là... ma... dolcemente, tutto dolcemente... altrimenti il tesoro sarà perduto... la fonte non scorrerà più... ho un piano, ma vago, abbastanza vago da evitare di calpestare il tesoro... un passo sul tesoro e non vale più niente... anche il caso è rischioso... dolcemente...

Prendete, ad esempio, le grandi opposizioni metafisiche. Bisognerà diagonalizzarle. Poiché restringere lo spazio discorsivo consiste nel non lasciar sussistere una predominanza, una predominanza lineare. Non c'è localizzazione possibile del fuori luogo nel luogo con le grandi opposizioni binarie. Dunque,

bisognerà decostruirle. Bisognerà passarvi attraverso. È questo la decostruzione. La decostruzione, in fondo, è l'insieme delle operazioni che possono ottenere una certa localizzazione dello spazio di fuga, o dello spazio dove si tiene il punto di fuga. Ancora una volta, è un'operazione molto simile a una caccia inversa. Una caccia dove ciò che bisogna catturare è l'animale sano, che si dilegua: il balzo fuori luogo dell'animale. È per questo motivo che bisogna avvicinarsi al massimo. Anche forse molto di più che per colpirlo. Bisogna dunque che siate capaci di una localizzazione paziente. Ciò suppone una cartografia elementare delle grandi distinzioni, tra la città e la campagna, la montagna e la valle, l'essere e l'ente, e bisogna che questa schematizzazione venga ridotta man mano.

Da cui tutta una serie di discussioni. Per esempio, la discussione con Heidegger, sulla portata effettiva della differenza tra l'essere e l'ente. Quando Derrida propone il concetto di "*différance*" desidera fare intendere un termine unico che attiverebbe la distinzione essere/ente nel suo punto di fuga.

Derrida *mette in fuga* ciò che sussiste come opposizione metafisica nella differenza essere/ente, in modo da catturare la differenza come tale, *nel suo atto*. E la differenza [*différance*] nel suo atto è certamente ciò che è nel punto di fuga di ogni opposizione tra l'essere e l'ente, ciò che non è in alcun modo riducibile alla figura di questa opposizione. E poi, nello stesso modo, bisognerà esaminare l'opposizione democrazia/totalitarismo. O allora, la portata reale dell'opposizione Ebreo/Arabo nel conflitto palestinese. Il metodo è sempre lo stesso. Così, nell'opposizione Ebreo/Arabo, all'interno del conflitto palestinese, Derrida ha adottato come posizione quella di decostruire la dualità.

Il metodo consiste sempre nel trovare ciò che identifica un luogo come territorio di un punto di fuga, rispetto all'opposizione che certifica prematuramente il luogo come divisione, come partizione, come classificazione.

Derrida riapre le pratiche archiviate.

Derrida è stato, in ogni questione in cui interveniva, ciò che io chiamo un coraggioso uomo di pace. Era coraggioso perché

c'era bisogno sempre di molto coraggio per non entrare nella divisione tale come si viene a costituire. E uomo di pace, perché l'avvistamento di ciò che si eccettua da tale opposizione è, in linea generale, il cammino della pace. Poiché ogni vera pace si fa attraverso un accordo, non su ciò che esiste, ma su ciò che non esiste.

Questa ostinazione diagonale, questo rifiuto di partizioni definite di provenienza metafisica, non convengono, certamente, nelle epoche di tempesta, quando ogni cosa è sotto una legge di decisione, qui ed ora. È ciò che ha tenuto Derrida in disparte dalla verità degli anni rossi, tra il 1968 e il 1976. Poiché la verità di quegli anni si diceva: "Uno si divide in due". Ciò che vi si desiderava poeticamente era la metafisica del conflitto radicale, non la paziente decostruzione delle opposizioni. E in quel caso, Derrida non poteva certo condividere. Ha dovuto assentarsi. Si è, per così dire, esiliato.

Il fatto è che vi era in lui una grande dolcezza speculativa, omogenea alla sua pazienza letterale, anche se non ignorava la violenza di ogni vera pazienza. Vi era un toccare derridiano. Il suo grande libro su, con, Jean-Luc Nancy si chiama *Le Toucher*². Un bellissimo libro del 2000. È il suo "trattato dell'anima", il suo trattato delle sensazioni, il suo libro più delicatamente aristotelico. Derrida desidera darvi una nuova descrizione del rapporto tra il sensibile e il pensiero. Là ancora, bisogna trovare ciò che è nel punto di fuga dell'opposizione tra il sensibile e il pensiero. Nel toccare vi è qualcosa del genere. Qualcosa di così delicatamente sensibile da divenire indiscernibile dal pensiero.

È anche per questo che Derrida amava sempre più la forma del dialogo. Dialogo con Hélène Cixous, con Elisabeth Roudinesco, Habermas, o altri. Dialogo in particolare con ciò che si potrebbe chiamare la posizione femminile. Nel dialogo con una posizione eteronoma, voi toccherete, forse, ciò che sfugge alla

2. J. DERRIDA, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000 [trad. it. di A. Calzolari, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Marietti, Genova 2007].

Legge, ciò che salta agilmente fuori dal *nomos*. Voi sarete accarezzati *al passaggio*. Questo passaggio del toccare corrispondeva molto profondamente al desiderio filosofico di Derrida.

Quando desideriamo qualcosa, è per farne cosa? Questo desiderio, questo desiderio dell'inesistente, vuole necessariamente, come in ogni desiderio, che alla fine bisogna adagiarlo [*il faut à la fin le coucher*] da qualche parte, questo inesistente. Su un foglio bianco, ad esempio. Benché si sappia che tale inesistente si è già rialzato. È già altrove. È già partito. Tale era il desiderio di Derrida: localizzare, toccare, stringere, anche se per meno di un istante, l'inesistente di un luogo, la fuga del punto di fuga. Iscrivere la sua disiscrizione [*exscription*].

Ciò contravveniva ai costumi filosofici, per i quali il fondamento dell'inesistenza era il niente. Ora, non potete assolutamente sostenere che il fondamento dell'inesistente è il niente. Sta qui tutta la difficoltà. Qui risiede l'errore metafisico, il solo errore metafisico che sia irrimediabile. L'errore metafisico per eccellenza è di aver identificato l'inesistente con il niente. Perché l'inesistente è, per l'appunto. È assolutamente.

Ecco perché i proletari, che non esistono, possono far valere il loro essere per dire: "Non siamo niente, saremo tutto". È anche la definizione della Rivoluzione: un inesistente fa valere il suo essere-molteplice per dichiarare che egli esisterà certamente. Senza dubbio, per questo, bisogna cambiare il mondo, il trascendentale del mondo.

L'inesistente è *niente*. Ma essere niente non è affatto non essere. Essere niente è non esistere in relazione a un mondo o a un luogo determinato. Così si spiegano gli slittamenti alterni, caratteristici della prosa di Derrida. È lo slittamento tra: "se voi dite che l'inesistente è, perdetevi di vista naturalmente il fatto che non esiste", e: "se voi contate di dire che non esiste, perdetevi di vista il fatto che è". E dunque nessuna opposizione costituita arriva realmente a qualificare in termini di opposizione binaria l'esatto statuto dell'inesistente. Perché voi slittate sempre dall'essere all'inesistente, poi dall'inesistente all'essere. Di modo che, con Derrida, voi avete una logica che non autorizza più la distinzione fondamentale tra l'affermazione e la negazione.

Io credo che sia il cuore del problema. La decostruzione è portata a termine quando lo spazio logico nel quale operate non è più quello dell'opposizione dell'affermazione e della negazione. Direi piuttosto che tocca un tale spazio. Il toccare è un operatore logico. Quando voi toccate qualcosa, voi siete questa cosa e nello stesso tempo non la siete. È questo il dramma della carezza amorosa. Rapportarsi a un testo, o a una situazione politica, come la carezza amorosa si rapporta logicamente a un corpo: è questo l'ideale della decostruzione. L'ideale del toccare. Nel toccare, ciò che tocca è separato da ciò che è toccato solo da un'inesistenza, un punto di fuga inassegnabile. Poiché ciò che differenzia i due "attanti" del toccare, l'attivo e il passivo, non è che l'atto del toccare, il quale, del resto, è anche ciò che li unisce.

Allora c'è questo slittamento, che io chiamo slittamento essenziale, che è lo slittamento tra l'essere e l'esistere. È lo slittamento più grande, lo slittamento che ha per segno, per tratto distintivo, l'inesistente. Derrida ha radicato nel linguaggio questo slittamento.

Questa sarà la mia ultima osservazione. Derrida ha cercato di dire che ogni vera parola è uno slittamento. Una parola non è una referenza, non è un significante, ma uno slittamento, uno slittamento tra l'essere e l'esistere. Una parola suona bene, quando slitta in base all'inesistente. "Scivolate mortali, non insistete!", credo che questo dicesse Derrida alle sue proprie parole, mentre scriveva. È per tale motivo che è stato molto criticato. Irritava a volte anche me, per le sue straordinarie acrobazie verbali, per le sue derive, per lo slittare infinito della sua prosa. Ma si può, si deve rendere giustizia di tutto questo, poiché l'indicazione dello slittamento porta il desiderio dell'inesistente. Il punto di fuga: bisogna che voi lo indichiate facendo fuggire la lingua. Dovete avere una lingua di fuga. Potete organizzare nel linguaggio una indicazione dell'inesistente solo se vi servite di una lingua che sopporta di non esistere. Una lingua di fuga. E in questo caso, come diceva Genet, "la mia vittoria è verbale".

Il mio ultimo omaggio sarà verbale, anch'esso.

In omaggio a Derrida, direi e scriverei d'ora in poi inesistenza [*inesistance*], con un "ae" [a]. L'inesistenza. Nello

stesso modo in cui ha detto differaenza [*différance*]. E, in fondo, molto vicino a ciò che ha voluto dire quando ha inventato, tanto tempo fa, la parola differaenza [*différance*]. La parola differaenza, è, in fondo, l'operazione attraverso la quale Jacques Derrida ha tentato di stendere l'inesistente. Di stendere come si stende per iscritto. Ha cercato di stendere l'inesistente nella differaenza come atto di scrittura, come slittamento. Come suo allievo, tenterei anche io di stendere l'inesistenza, infliggendole lo slittamento dalla "e" verso l'"ae", attraverso cui si vuol dire che, nella sua maniera mondana di non esistere, il suo essere è non meno irriducibile. Noi non siamo niente, saremo. È l'imperativo dell'inesistenza. Non c'è scampo. Grazie a Jacques Derrida per essere stato un vigile custode di questo imperativo.

JEAN BORREIL (1938-1992)

C'è, nella scrittura di Jean Borreil¹, come c'era nella forza della sua voce, qualcosa di sordo e di apro, di ostinato, a cui non si adatta molto bene la parola "stile".

Borreil, del resto, diffidava dello stile. Ciò che, prima di tutto, il suo pensiero non ama è lo stabilirsi, l'arroganza, ciò che conviene. Ora, la convenienza è volentieri stile. Egli scrive:

Noi tolleriamo l'ordine morale, anche il razzismo, non appena sappia ricoprirsi degli orpelli di uno stile che lo iscrive in un'apparenza di buona maniera.

Lo stile è spesso per Borreil il rivestimento dell'abiezione. Ma forse, precisamente, il suo stile di pensiero mira a eluderne l'arroganza. Egli ha inventato una singolare dolcezza del modo con cui il pensiero si stabilisce, nel suo viaggio, o nella sua felice ma definitiva pressione.

E in primo luogo, forse, per il posto straordinario che egli accorda all'interrogazione. Dico l'interrogazione, non la domanda. Nessuna ermeneutica che domanda in Borreil, ma

1. Jean Borreil è stato uno scrittore e un filosofo. Professore di filosofia presso l'Università Paris VIII. Tra le sue opere: (con J. Rancière), *Les Sauvages dans la cité*, Champ Vallon, Paris 1985 e *La Raison nomade*, Payot, Paris 1993. Tutte le citazioni presenti in questo testo di Badiou sono tratte da quest'ultima opera [NdC].

innumerevoli e materiali punti di interrogazione. Questi punti tracciati vi chiedono di fare, con l'autore in questione, il punto *tout court*, il punto del viaggio e del nomade nel mondo così come ce lo propone, e che è quello dell'esilio sul posto come motivo dell'uguaglianza delle singolarità.

Quando le interrogazioni si affollano nella sua scrittura, non è perché il pensiero si prende una pausa dalla grande questione del senso o del destino.

È, al contrario, perché ci invita a muoverci immediatamente verso una interiore e imprevedibile tappa. L'interrogazione è sempre fedelmente seguita da una risposta. Essa è lì per segnalare che la risposta è ciò verso cui bisogna muoversi, che non è un *già là* che si svela o si rivela.

La risposta è il possibile di un movimento condiviso. Se Borreil domanda: "Che cos'è l'intollerabile?", risponde subito: "Ciò che provoca un rifiuto e un'insurrezione". Se domanda, a proposito di Iperone: "Perché la conoscenza fallisce?" risponde: "Perché la riflessione non risolve le dissonanze". Anche il famoso aneddoto fondatore comincia con un'interrogazione. Per ricordarci l'invenzione scandalosa di Diogene il Cinico, non procede al racconto e alla sua interpretazione. Egli interroga: "Qual è l'atto filosofico per eccellenza?". E risponde: "Diogene si masturba nell'agorà". E interroga ancora: "Qual è la lezione che in questo modo ci impartisce?". E risponde nuovamente, come se fosse il suo stesso studente, a cui un maestro intimo e severo ha chiesto di riflettere, di contare sulle proprie forze:

La lezione è, per il Greco dell'epoca, questo paradosso incredibile: l'agorà è la mia camera da letto, lo spazio pubblico è uno spazio privato.

Secondo l'interrogazione, il pensiero è disancorato, in un mare incerto, ed è per se stesso quasi estraneo, come ciascuno lo è, agli occhi di se stesso, per gli altri. Secondo la risposta, il pensiero giunge in un porto, che non è mai una destinazione – il pensiero non ne ha – ma una sua tappa. L'immagine nomadica è innanzitutto iscritta in questo stile singolare, che afferma solo sotto la regola di un'interrogazione, e fa passare tra l'interroga-

zione e la risposta tutto lo scarto tra il mattino della partenza e la sera dell'arrivo.

Così il suo stile di pensiero è, allo stesso tempo, marittimo e portuale. E il nemico di questo pensiero è costantemente identificato da Borreil: è il legittimo proprietario. Proprietario della Città, dei beni, proprietario della politica, e, alla fine, sedicente proprietario del pensiero stesso.

Il nemico del pensiero si stabilisce sulle sue terre, si è adeguato al proprio, un proprietario [*propre-iétaire*]. Il pensiero marittimo e portuale disappropria il proprietario. E Borreil interroga ancora:

I porti non sono forse lo spazio dei mercanti e dei "capitalisti", che preferiranno sempre il loro benessere personale a quello della Città? Non sono forse lo spazio della prostituzione e della notte, l'esatto opposto del sole che con la sua luce illumina i dibattiti agonistici dell'agorà. In una parola: i porti non sono forse l'immagine, se non proprio l'incarnazione [*le substitut terrestre*] della Cosmopoli?

Il punto è che il pensiero, per Borreil, segue una linea errante e difficile, e non dispone di punti fissi a cui aggrapparsi. Il pensiero fa il punto senza ricorrere a nessun ideale punto di riferimento [*sans soleil idéal*]. È prima di tutto un pensiero senza verticale, un pensiero che si muove sul piano puramente orizzontale dell'uguaglianza.

La città moderna è l'emblema di questo piano di immanenza. Borreil dice: "una città, una pura superficie". O ancora, opposta esplicitamente a ciò che chiama "la Terra heideggeriana e poetica": "l'orizzontalità di una città calpestata in ogni senso senza che ciò faccia senso". La Dublino di Joyce, ad esempio, questo "nessun dove" attestato dallo scrittore moderno che amava e praticava più di tutti.

Si potrebbe dire così: che cos'è uno stile di pensiero che calpesta l'orizzontale? Ed è a questa interrogazione, ancora, che risponde, con lealtà e penetrazione, con dolcezza e rigore, la scrittura di Borreil.

Dirò che il pensiero di Borreil deve evitare due cose: il ritorno su di sé [*boucle*] e il netto confine [*surplomb*].

Solo questa doppia schivata consegna il pensiero all'orizzontalità del sito dei quasi-altri, all'uguaglianza dei simili.

L'evitare il ritorno su di sé assume, in Borreil, diverse forme. Si dirà in primo luogo che il pensiero deve procedere, senza supporre alcun movimento generale che lo ricondurrebbe a un preteso motivo originario. Infatti, ci sono piuttosto delle catastrofi locali, delle cose che arrivano e di cui si testimonia ostinatamente. Il pensiero vi si adatta come può. Borreil domanda: "Come adattare una parola davanti a una serie di catastrofi?". Questo adattamento fissa uno stile che procede ogni volta da un punto all'altro, senza che mai si tratti di un'inferenza globale. Niente è più sorprendente, a tal proposito, dell'uso propriamente stilistico che Borreil fa dei riferimenti, dei nomi propri. C'è, in questo caso, una improbabilità massimale, una sorpresa, una sorta di furto dei nomi. Borreil lo dice, del resto: bisogna avere "un rapporto con la storia della filosofia, un rapporto che non sia di erudizione, ma di alterazione e di cattura, se non di furto".

Con la storia della filosofia, ma non solo. Si veda *L'Impossibile ritorno a Itaca*. Si comincia con Omero e con l'Odissea, con la sua critica nel *Trattato del Sublime*. Poiché, sia detto di sfuggita, Borreil conosce molte cose, conosce tutto. Poi i modelli orientali, e, dalla sobrietà, improvvisamente ci fa cambiare direzione, in rotta verso Hölderlin, verso Kleist.

Sullo sfondo, intravediamo Goethe e Schiller.

La questione del viaggio, che è quella del movimento del pensiero, diviene più acuta: "Il viaggio è una catastrofe". La rovina del proprio si annuncia: "La questione stessa del ritorno presso di sé, a casa propria; ma non c'è più alcun 'presso di sé', nessuna casa dove tornare". Ci si chiede allora cosa renda possibile il ritorno di Ulisse, ed è l'episodio cruciale delle Sirene che ci conduce a un porto che niente lasciava prevedere: Michel Foucault. È la questione della sofferenza e della morte. Ed è con strazio che leggiamo la frase centrale, ancora una interrogazione e una risposta: "Che cosa resta da fare quando si è attraversata la morte? Tornare a casa [*chez soi*]". Questa connessione tra l'attraversamento della morte e il ritorno convoca Hegel, che ci riconduce attraverso cesure e localizzazioni, via Tubinga, a Ipe-

rione, a Hölderlin, alle elegie del tramonto. E in fine il Mediterraneo scomparire a vantaggio dell'orizzontalità urbana di Joyce.

Non c'è niente di anarchico o di chiuso su se stesso [*bouclé*] in tutto ciò.

Una navigazione punto per punto, controvento, che tiene a tutto ciò che raggiunge, e a nient'altro. La massima dello stile di Borreil è quella di Rimbaud: "mantenere il passo raggiunto", che da sola garantisce che non si cederà alle Sirene del ritorno su di sé, della Totalità.

Lo dice a proposito di Joyce, ma è una boa per la sua stessa navigazione:

Non più il linguaggio riflessivo, né il cammino odissiaco della coscienza, ma il monologo di Molly Bloom.

Contro il ritorno su di sé vi è il monologo. Da intendersi come ciò che parte da se stessi verso l'alterazione affermativa di sé. Il monologo della perdita del proprio, dell'assenza di fine, della conferma del quasi-altro.

La sua massima è che non c'è ritorno, che c'è solo perdita, la perdita che caratterizza la libertà moderna, la quale è, se così si può dire, sempre slegata [*débouclée*]. Potremo dirlo anche così: "Non ritorniamo mai a Itaca. Non ci si perde per ritrovarsi, ma, precisamente, per perdersi". Ancora Rimbaud, che diceva: "Non si parte". Borreil direbbe piuttosto: Sì sì, si parte. Il problema è che non ritorniamo, che non vi ritorniamo. Ma l'altra trappola da evitare è quella del confine netto. Lo stile di pensiero entro il quale Borreil si mantiene è quello del ripudio dell'universale. Poiché l'universale non è che l'arroganza camuffata del proprio, del proprio occidentale. È a tal proposito che viene fatta una doppia scommessa stilistica, quella della singolarità della prosa, quella della sua similitudine e della sua vocazione alla condivisione. Ma, per arrivare a questo punto cruciale, abbiamo una valanga di interrogazioni:

Che fare con i simili dissimili? Che fare con uno sconforto ricoperto di parole? Come scoprire l'intollerabile di una catastrofe continua, di

una distruzione continua? Come mantenere una parola che non sia "non incinta", come si dice nell'Africa dell'ovest, se non anche "faticosa"?

E, una volta non fa male, la risposta ha la forma di un imperativo:

Bisogna scommettere contro l'universalismo che è la traduzione di un'arroganza, eppure bisogna mantenere il principio dell'uguaglianza dei simili.

Questo imperativo che congiunge due scommesse dagli stessi rischi, ma dove la loro stessa congiunzione è ancora più rischiosa, comanda tutto lo stile, l'interrogazione, la risposta, la navigazione locale, il portuale, la costellazione impreveduta dei nomi, l'ostinazione, il monologo....

Si tratta di un pensiero, del resto, o di una esposizione instancabile? Borreil dichiara: "Pensare il plurale è forse qualcosa di impossibile". Ora, è proprio il pensiero del plurale ad essere il contenuto dell'imperativo ugualitario, come del ripudio dell'universalismo. Diciamo pure che il suo stile è l'esposizione condivisa del plurale, essa stessa segretamente pluralizzata da un pensiero impossibile. Il testo, governato da questa tensione, deve custodire qualcosa di aleatorio, deve essere la traccia di un caso, di un incontro, di ciò che è stato trovato camminando sull'orizzontalità.

Borreil saluta – lo cito – "l'attenzione all'aleatorietà di uno sguardo che non decide a priori circa ciò che merita di essere guardato o di non esserlo".

Lo stile del suo pensiero è di far apparire questa non-decisione. Una non-decisione che non è indecisione, ma traiettoria biforcata, venuta locale di una derivazione della prosa. Di modo che, alla fine, non siamo dove immaginiamo di andare.

Noi siamo stati alterati, e, come degli aerei quando c'è nebbia, dirottati in terra straniera. Il che vuol dire anche: a casa nostra, dal momento che tale dirottamento ci rivela l'improprietà del proprio, l'alterità del nativo, l'interruzione di ogni ritorno su di sé e l'impossibilità di ogni netto confine [*surplomb*].

Mi ricordo dell'epoca in cui avevo con Jean Borreil dei vivaci scontri politici. Al di là dei vocaboli del tempo, immagino che mi rimproverasse soprattutto di decidere fin troppo in anticipo ciò che meritava di essere osservato. Il fatto è che il suo stile di pensiero, tutto sommato, non è quello di una politica, in senso abituale. Né quello di una filosofia. Filosofo lo era, ma non filosofo di una filosofia. Aveva piuttosto l'aria di un testimone. Nel suo pensiero la misura tra singolarità e similitudine è troppo sottile per essere trovata. Era troppo occupato a trovare, rispetto alle vane odissee del concetto, il punto locale, il porto cosmopolita, dove ascoltare il discorso dell'altro. Diceva a proposito di François Châtelet: "Rispetto e non rispetto, tale è la maniera di ascolto non romantica della ragione dell'altro".

Ed è, in definitiva, ciò di cui si tratta: uno stile non romantico del pensiero, una destituzione di ogni eroe del concetto, una sicura pazienza, un'aratura fraterna. O ancora, per concludere gli lascio dire di Claude Simon, ma anche di se stesso, ciò che egli desiderava fosse la scrittura di un pensiero:

Mettersi al centro della scena per disaggiustarla e forse, come il vento di ottobre del paese senza nome che spoglia le vigne delle loro foglie, mettere la sposa a nudo ed esibirla in un quadro.

PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE (1940-2007)

Con lui, ogni cosa prendeva una singolare profondità. Non la profondità del pathos, né quella dell'oscuro. Una profondità leale, preferirei dire, che era come la mia esperienza della sua amicizia: riservata, poco nutrita di fatti, quasi lontana, e tuttavia assolutamente sicura. Sì, c'era una sicurezza di Philippe Lacoue-Labarthe, stranamente omogenea a ciò che si avvertiva, in lui, di sempre inconsolato circa il fatto che il mondo non sia ancora pervenuto ad essere ciò che è. Inconsolabile e sicuro, profondo perché assolutamente leale, così è il suo pensiero, così come lo leggo, così come lo comprendo.

Egli aveva forse fatta propria, ma ancor di più trasformato, la massima di Heidegger secondo la quale l'essenza del pensiero è la questione. L'ha fatta propria, perché mi sembra che due questioni abbiano organizzato ciò che egli rifiutava di chiamare delle "tesi" filosofiche, ma che tuttavia vi erano, nel movimento della loro incessante sperimentazione.

La questione di Auschwitz, in primo luogo, rimaneggiata, ripensata, al di là di Adorno, affinché, a partire da essa, si possa avere un'esatta misura della relazione tra questa mostruosità e la genealogia speculativa dell'Occidente, Heidegger compreso. E poi, inclusa e distinta, la questione del poema, e del suo modo proprio d'innocenza possibile, come indicato dall'interiorità non poetica del poema, ossia la sua essenza inoperosa, che si può definire anche il suo divenire-prosa.

Insomma, delle questioni disposte ai due poli del nostro

sito storico. La prima: la complicità della politica mortifera e del volere configurante della grande arte, complicità che organizza il motivo mimetico dell'opera. La seconda: la possibilità poetica del ritrarsi, tale da indicare un'arte sottratta a ogni volontà di chiusura, a ogni monumentalità. Un'arte dopo ogni grande arte. La mediazione tra le due questioni era la complicazione del teatro, perdizione e salvezza.

Dentro questo spazio circoscritto, all'interno del quale noi tutti ci troviamo, egli sosteneva il lavoro delle questioni intorno a due conflitti così espliciti quanto singolari. Qui c'era il suo stile inimitabile, rude e inviluppato, di una dolcezza che somigliava a un abbraccio, a una costrizione. Qui oltrepassava la visione heideggeriana del domandare.

Per scoprire interamente la natura mimetica e mitologica di ciò che accorda la mostruosità alla genealogia speculativa, bisogna portare a termine la critica della grande arte. Il che vuol dire che bisogna andare ben al di là di ciò di cui Nietzsche ha avuto l'intuizione, ossia la nocività afrodisiaca di Wagner. Bisogna mostrare che non solamente il wagnerismo, ma soprattutto i tentativi di rivaleggiare con Wagner, o di superarlo, sono iscritti in una procedura di finzione artistica che si accorda con la finzione del politico. E dunque, sono genealogicamente contemporanei del disastro. *Musica Ficta* (figure di Wagner)¹ e *La finzione del politico*², due libri essenziali di Philippe. Wagner è il nome del sito dove sperimentare la prima questione. La questione della finzione, che è la questione del fascismo come pensiero operante.

E poi, all'altro polo, bisogna sottrarre il poema alla grande, alla memorabile interpretazione heideggeriana, che lo fissa, anche se al culmine della povertà, nel volere, ancora e sempre, della configurazione. E questa volta sono Hölderlin e Paul Celan ad essere veramente decisivi.

1. *Musica Ficta* (figures de Wagner), Christian Bourgois, Paris 1991 [NdC].

2. *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris 1987 [trad. it. di G. Scibilia, *La finzione del politico*, Il melangolo, Genova 1991].

Sia lodata di passaggio l'estrema precisione del nostro amico morto. Per quanto siano ampie le questioni, egli le assegna sempre a dei luoghi perfettamente circoscritti, un compito, una frase, una connessione sorprendente tra autori lontani, un episodio... E ci persuade, con dei mezzi sobri, con sicuri gesti pensanti, che è fondamentale il punto del tempo e dello spazio, il frammento della prosa del mondo dove noi possiamo concentrare la questione. Uno dei compiti, straordinariamente difficile, e che esprimeva per lui anche un desiderio filosofico di fondamentale importanza, era di sottrarre Hölderlin ad Heidegger. Sottrarre Hölderlin a questa ermeneutica potente, a un certo riguardo paradossalmente definitivo, che ne faceva come una prima invenzione. Inventare una seconda volta Hölderlin: è uno dei possibili nomi della Passione di Philippe Lacoue-Labarthe. E dall'altra parte, il compito questa volta proveniva da un episodio iscritto in un testo: comprendere e dire ciò che è detto e criptato nel poema *Todtnauberg* di Paul Celan. *Todtnauberg* riflette, come si sa, l'incontro tra Heidegger e Celan. Di questo poema Philippe dice che è appena un poema, che è un divenire-prosa, a ragione, dove fuoriesce da ogni forma la disgiunzione radicale tra l'esperienza della poesia e l'arresto del poema per volere della configurazione. Comprendere tale fuoriuscire è comprendere l'eccezione poetica rispetto a ciò che sostiene la mostruosità. E tutto questo costituisce la sostanza di altri due libri di Philippe: *L'imitazione dei moderni*³, in primo luogo, con uno dei testi più sorprendenti degli ultimi decenni, *La cesura dello speculativo*, e con un altro non meno radicale, *Hölderlin e i Greci*, veramente da considerarsi come la Bibbia obbligata di chi si interroga sui destini congiunti della filosofia, del teatro e del poema. E poi *La poesia come esperienza*⁴, libro solitario e tormentato, dove infine rende giustizia a Celan.

3. *L'imitation des Modernes* (Typographies 2), Galilée, Paris 1986 [trad. it. di P. Di Vittorio, *L'imitazione dei moderni*, Palomar, Bari, 1995].

4. *La Poesie comme expérience*, Christian Bourgois, Paris 1986 [NdC].

Vorrei ripetere qui, e spiegare, quello che ho scritto a Jean-Luc Nancy nel momento in cui la notizia della morte di Philippe mi ha raggiunto, in California. Che mi sentivo doppiamente in lutto. In lutto per lui, e per tutto ciò che ci ha dato, lealmente, profondamente. E in lutto per tutto ciò che non aveva ancora potuto donarci. Perché, in modo crudele, quando a volte la sua insoddisfazione entrava in conflitto con la chiarezza delle sue questioni, era in qualche modo impossibilitato a farlo. Un lutto virtuale, insomma, si aggiungeva al lutto immediato, come una sorta di dolore soprannumerario.

Il fatto è che Philippe lavorava in ogni istante all'avvenire delle sue questioni. Il che non vuol dire che fosse un uomo del differimento o della promessa interminabile. Niente affatto. Ma egli lanciava verso il futuro, come ciottoli chiari nell'acqua scura, delle frasi nette, quasi perentorie, delle formule assertorie e taglienti. Questi enunciati, queste formule non avevano ancora le loro argomentazioni esaustive, le loro legittimazioni sottili, le prove sperimentali. Ma l'avrebbero avute prima o poi, nel dispiegamento discontinuo e rigoroso della sua esperienza di pensiero e di scrittura. Il secondo lutto è di restare con queste attese vive, di essere stati colpiti da tali sentenze, svegliati, sconvolti, poi abbandonati per l'effetto della morte, che le chiude sulla loro proiezione verso ciò che, forse, senza Philippe, non comprenderemo mai. Se ne può citare qualcuno, qui, di questi "detti" di Philippe Lacoue-Labarthe, la cui verità è ormai limitata a un'evidenza che oltrepassa il suo contesto immediato.

Ne *L'imitazione dei moderni*: "Il tragico comincia con la rovina dell'imitabile". "Riprendere i Greci, vale a dire non essere più greci". "L'errore politico di Heidegger è l'abbandono del tragico". E poi questo, che possiamo sempre leggere oggi a proposito del nostro dolore più profondo: "Dio è morto. Traducete: Dio, sono io".

Ne *La poesia come esperienza*: "Ciò che racconta e dice un poema è ciò a cui si sottrae come poema". "La poesia è l'interruzione dell'arte". "Ogni poema è sempre troppo bello, anche in Celan". E quest'altro, che pure oggi suona singolarmente: "L'arte dopo la fine dell'arte mostra il dolore della presentazione. Potrebbe essere la gioia stessa".

In *Musica ficta* (figure di Wagner): "Nessuna estetica o pratica artistica può dichiararsi innocente di una politica". "La musica di Wagner è una musica figurale". "[Ci spetta andare] in questo luogo dove si è ostinatamente cercato di articolare insieme e legare (o re-legare) l'arte e la politica. Come concetto di questa religione, resta da distruggere la figura". E questo infine, dove, contro tutto ciò che Philippe critica in Wagner, io identificherei proprio lui al suo avversario, e noi quali successori di questo mago perverso: "L'opera di Wagner ha trasmesso ai posteri un compito impossibile: continuare ossessivamente ciò che è compiuto".

Se di questi detti, davvero numerosi, scagliati verso l'avvenire del pensiero, e in primo luogo del suo, io dovessi sceglierne uno, sarebbe forse quello che ho citato diverse volte, e che, nel presente puro della nostra storia, suona come un avvertimento così evidente e violento quanto difficile da tollerare: "Il nazismo è un umanismo".

L'accordo o il disaccordo, qui, rivelano la scommessa wagneriana: "continuare ossessivamente ciò che è compiuto". Stavo per rispondergli, giustamente, a proposito di Wagner. Volevo sostenere che non c'è una mitologia a sostenere questa grande arte, che il suo proto-fascismo non è più certo di quanto non lo fosse la cattura di Hölderlin per il volere configurante di Heidegger, che in realtà la destinazione effettiva di Wagner è ancora in sospeso, ancora davanti a noi, dopo una lunga sequenza di derive. Volevo, insomma, sostenere che Lacoue-Labarthe sta a Wagner, negativamente, come Heidegger sta a Hölderlin, positivamente: il supporto alterato di una costruzione istoriale. Allora, seguendo il cammino indicato dai ciottoli che egli aveva lanciato oltre se stesso, egli avrebbe risposto, noi avremmo continuato, discutendo all'interno di quella amicizia chiara, distante, profonda. Ma Philippe è morto, ed è sufficiente oggi dire il lutto che egli ci ha dato, e il lutto di questa disputa, e di tutte le altre da lui amichevolmente e fermamente suscitate, che non hanno avuto luogo, e durante le quali ci avrebbe donato, in primo luogo, il segreto della donazione stessa.

GILLES CHÂTELET (1945-1999)

È possibile dimenticare il suo stile, lasciarlo dietro al testo? È possibile non collegare la sua prosa compressa, avida, al suo modo a volte riservato e predatore di entrare trasversalmente nell'arena speculativa? Non credo. Voglio dirlo all'inizio di questo dibattito: la prosa di Gilles Châtelet non è quella di qualunque saggista. Ancor meno è quella di un epistemologo. L'epistemologo è colui il quale, trasformando scienza in storia delle scienze, e la storia delle scienze in un oggetto separato dalla filosofia, uccide, in modo puro e semplice, la cattura filosofica della vitalità delle scienze. Gilles Châtelet avrebbe detto, invece, nei modi più differenti: "Fuoco sull'epistemologia!". È una maniera come un'altra di dire: "Viva la filosofia!". L'avrebbe detto perché era, allo stesso tempo, matematico, fisico, storico e filosofo. Ma l'avrebbe detto anche, coerentemente, perché era drammaticamente omosessuale e depressivamente malato. L'avrebbe detto con quell'istinto che avvertiva dentro, secondo la sua tipica espressione, di "pederasta che vede chiaro" e di malato per il quale la vita del concetto è anche la corsa del pensiero contro la morte. E avrebbe detto "fuoco sull'epistemologia!" tessendo questo tenue e reversibile legame tra la scienza e la filosofia che chiamava dialettica. All'interno del grandioso progetto di riabilitare, avvicinandosi alle strutturazioni minuziose della scienza, lo slancio di una filosofia della natura.

Poiché "fuoco sull'epistemologia!" voleva dire forse, prima di tutto, che il pensiero, il pensiero scientifico, è compreso

nella capacità gestuale di un corpo. E che rendere ragione di questa capacità gestuale richiede una monumentalità speculativa di cui Hegel o Schelling hanno fissato una volta per tutte la norma. Bisogna andare dal gesto più piccolo, dalla scrittura algebrica più delicata, alla mobilità universale di ciò che è. È questo il motivo per cui non possiamo separare dal testo di Gilles Châtelet – sarebbe un abuso detestabile – la singolare compattezza del suo corpo, o lo scherno sarcastico della sua voce. Tra questo corpo e questo testo, c'è lo stile, questa prosa che è a un tempo propria di un tiratore con la pistola e di una merlettai.

Pertanto, noi formuleremo l'ipotesi, interna al suo modo d'essere e di pensare, che ciò che ha fatto stancare Gilles Châtelet dell'esistenza era una disgiunzione eccessiva del corpo, una cura di sé ripiegata, troppo ripiegata, troppo poco dialettica, troppo lontana dal potersi scrivere. I drammi, terribili, e gli sfinimenti, desertici, separano il corpo dalla sua capacità di scrittura. Bisogna allora spingere fino al suo colmo la separazione. Assentarsi. Questa disgiunzione calma, molto meditata, la ritengo fedelmente romantica nel senso seguente: il corpo deve svanire, per il fatto che non entra più in tensione viva con il pensiero. Il corpo si assenta, sì, per indisponibilità dialettica.

Allora ci domandiamo, a titolo di punto di partenza, come omaggio a una vita e a una morte, ciò che era per lui la dialettica. Egli la definisce precisamente ne *Le sfide del mobile* [*Les Enjeux du mobile*]¹:

La dialettica non è la neutralizzazione sintetica di due termini preesistenti e opposti, ma la scoperta dell'articolazione che dispiega la dimensione lungo la quale essi sorgono come dei "lati".

La parola "articolazione" è uno dei significanti-chiave di Châtelet. Essa designa l'unità attiva di un'operazione come pre-

1. *Les enjeux du mobile: mathématique, physique, philosophie*, Seuil, Paris 1993 [NdC].

liminare a ogni determinazione di una dualità; la dialettica è "uno si divide in due" e non "due si riduce a uno". Ma bisogna comprendere che l'Uno non è che una dimensione, dispiegata dal gioco latente di un'articolazione che resta essa stessa ancora al di qua della separazione dell'Uno e del Due. La dialettica non è mai una sequenza dualizzata di concetti. La dialettica è la polarizzazione di uno spazio che si articola. È per questo motivo che Gilles Châtelet poteva e doveva ritornare sempre alla filosofia della natura del romanticismo tedesco, ossessionata dal campo magnetico, dall'attrazione e dalla repulsione, dalla polarità elettrica, e dalle affinità elettive. E, per comprenderlo, bisogna che ritorniamo a questo complesso della dimensione, dell'articolazione e della venuta dinamica della dualità, come all'intuizione centrale del momento in cui la scienza lavora, inventa, dispiega la sua fecondità naturale. E bisogna farlo nelle prossimità degli esempi, molto vicini alle scoperte note con i seguenti nomi: i diagrammi di Oresme, il quadrilatero di Grassmann, le sezioni virtuali di Poisson o il laterale d'Argand. Tale prossimità sapiente non costruisce alcuna storia delle scienze; essa vuole solamente pensare il gesto del pensiero scientifico. C'è in Gilles Châtelet una volontà incessante di non attenersi mai all'esteriorità della scienza nella sua esistenza. Il suo obiettivo, invece, è di ritrovare e di scrivere l'intimità del sapere, i suoi gesti propri, non quando si trasmette e si impone, ma quando è solo, presso di sé. E questa intimità della scienza "presso di sé" non è altro che la dialettica come vita del pensiero.

Da qui evidentemente la grande polemica di Gilles Châtelet, il suo furore nell'imprecare contro tutte le potenze della morte o tutte le esposizioni indecenti di ciò che immobile. È forse un peccato che il successo pubblico dei suoi pamphlet abbia mascherato l'opera fondamentale. Capita che la provocazione si confonda con il malinteso. Notiamo del resto che questo successo, di cui noi ci rallegriamo, non ha dato a lungo al nostro amico la potenza intima, la risorsa della gioia; ma non bisogna nascondere che la vivacità polemica è già una componente obbligata della dialettica romantica. Poiché bisogna, per toccare l'intimo del dispiegamento creativo delle nozioni, lottare senza

tregua, nella comprensione del tempo come in quella dello spazio, contro le false simmetrie. Se si vuole promuovere l'articolazione e la polarizzazione, bisogna vincere in se stessi due nemici capitali quali sono la separazione e la successione. Contro la separazione, mobilitando il suo succulento repertorio di ingiurie mentali, Gilles parlerà del "faccia a faccia astioso del positivo e del negativo", o "delle intuizioni triviali della giustapposizioni delle parti". Contro la successione egli stigmatizzerà "la schiavitù del transitivo e dello spaziale", e, direttamente, "le piattezze della sequenza".

È solo nel momento in cui abbiamo estirpato, in noi e fuori di noi, le comodità della messa in ordine, dell'allineamento, della simmetria, che noi possiamo accedere all'intimo del movimento. Contro il *partes extra partes* dell'estensione cartesiana, si riconosce qui Bergson, o Deleuze. Il groviglio temporale è superiore alla ripartizione spaziale, il non commutativo è superiore alla simmetria, la piega è superiore alla giustapposizione. Se noi sappiamo ciò, se vi esercitiamo la potenza polemica e la delicatezza dell'investigazione, allora noi sapremo che ogni dualità dialettica è ripiegata, articolata, polarizzata. Noi sapremo, ed è una formula superba, "che un Due si intreccia inesorabilmente con un viluppo". E noi avremo come ricompensa ciò che Schelling chiamava la "tenerezza" dell'articolazione. È a questo punto che Gilles Châtelet rivela la sua capacità straordinaria: quella di far sorgere la poesia delle invenzioni astratte, senza cedere sul loro rigore. Ci saranno, per sempre, questi momenti dove ci mostra questi punti intimi e intensi dove il pensiero trasforma l'indecisione in un nuovo orientamento, questi momenti dove l'intuizione scientifica è un sentiero che biforca.

Ad esempio, la meravigliosa dimostrazione, a proposito di Grassman, delle virtù dialettiche dell'algebra non commutativa. Grazie alla dissimmetria, una sorta di geometria del continuo va a tormentare la discontinuità letterale; la lettera stessa, senza rinnegare la sua austerità algebrica, diviene geometrica e danzante, in modo tale che il matematico si impadronisce creativamente di una nuova cinetica. Citiamo:

Legando il libero balletto delle lettere a un continuum dove i circuiti possono deformarsi l'uno nell'altro, il geometra ricava delle figure cinetiche.

Ricavare delle figure cinetiche, inventare una geometria del movimento, è una massima dell'algebra, certamente. È anche, lo si avverte, una massima della vita; è la massima, probabilmente, di tutte le grandi direzioni di pensiero di Gilles Châtelet. Esse sono appropriate alla finezza erudita degli esempi della creazione scientifica, ma valgono anche per la disposizione dei corpi viventi. Perché la dialettica romantica a ragione considera il corpo in modo tale che il suo gesto fa brillare il corpo stesso nel punto in cui indica un'idea.

Vorrei qui riprendere ciò che io credo essere le cinque massime capitali del pensiero del nostro amico, mostrando la loro connessione con l'ampiezza possibile della vita del corpo. Indicando, insomma, perché Gilles Châtelet non era un epistemologo: dal suo punto di vista, ogni proposizione sulla scienza è convertibile in una massima di vita.

1. In primo luogo, un motivo che è per lui ben più di una convinzione speculativa, ben più di un topos della filosofia delle scienze. Che è, credo di poterlo dire, una certezza esistenziale, addirittura politica, perché è la dialettica romantica stessa: il pensiero è radicato nel corpo. Il corpo concepito come spazialità dinamica. Là dove Husserl cerca l'origine vitale e antepredicativa della geometria, Gilles Châtelet dice piuttosto: "C'è un'origine geometrica del pensiero". Ogni pensiero è l'annodatura di uno spazio e di un gesto, addirittura il dispiego gestuale di uno spazio. La massima di vita che corrisponde a questo motivo si può scrivere: "Dispiega lo spazio che rende giustizia al tuo corpo". L'amore di Gilles Châtelet per le notti di festa obbedisce a questa massima. Essa è più ascetica di ciò che sembra, poiché la costruzione dello spazio notturno del piacere è almeno tanto un dovere quanto un consenso.

2. Tale origine geometrica del pensiero si disvela solo se si discerne in ogni attualizzazione, e ancora meglio in ogni letteralizzazione, la virtualità dell'articolazione, che è il principio

del dispiegamento. La geometria non è la scienza dell'estensione estrinseca, nel senso cartesiano; essa è una risorsa di estrazione e di ispessimento, una scienza gestuale della deformazione, una virtù intrinseca della variazione, che il gesto pensante al tempo stesso suscita e accompagna.

Nell'ordine della vita, si tratta questa volta di rimarcare che la solitudine, l'interiorità sono forse, ahimè, l'essenza intima dell'alterità e del mondo esteriore. Gilles Châtelet conosceva innumerevoli persone, ma c'era in questa apparente disseminazione una dose considerevole, e forse alla fine mortale, di solitudine e di ritiro.

3. Il continuo latente è sempre più importante del taglio discontinuo; alle "fratture" di Koyré, alle "rivoluzioni" di Kuhn, alle "falsificazioni" di Popper e di Lakatos, apostoli del discontinuo, di cui Châtelet coglie l'unità al di là delle polemiche apparenti, bisogna opporre un altro tipo di localizzazione del pensiero.

Questo perché due ritmi differenti scandiscono "la storia delle idee": quello, integralmente discontinuo, delle "fratture", dei "paradigmi" e delle loro confutazioni, e quello delle latenze problematiche sempre disponibili alla riattivazione e piene di tesori per chi le sa risvegliare.

La storia del pensiero non è mai, per Châtelet, già fatta, già periodizzata. Del pensiero dorme nel continuo temporale. Non ci sono che singolarità riattivabili, delle virtualità creatrici situate nelle pieghe del tempo.

La massima di vita è questa volta: "Riattiva la tua infanzia assopita, che tu sia il principe della tua bellezza insospettabile. Attiva la tua virtualità". Nell'ordine dell'esistenza, si può chiamare materialismo il prosciugamento del virtuale, ed è a questo materialismo che Gilles Châtelet intendeva restituire la potenza dell'infanzia.

4. L'essere si rivela al pensiero – scientifico o filosofico, fa lo stesso – all'interno di "centri di indifferenza", che custodiscono l'ambiguità di ogni separazione possibile. Tale ambiguità si distingue per un disorientamento dell'evidenza spaziale, che crede sempre di potersi orientare e fissare il suo cammino; è

proprio nell'incontro di questi centri di indifferenza, di questi luoghi reversibili, di questi oscillatori, che l'intelletto separatore e l'intuizione si fondono in una intensità paradossale del pensiero. Niente di più rivelatore, niente che disvela meglio di ciò che si mostra nella sua incertezza elegante, dei "punti di ambiguità massimale dove si suggella un nuovo patto tra l'intelletto e l'intuizione".

Si dirà questa volta: "Che tu sia il *dandy* delle ambiguità. Non amare, anche a costo di perderti, che ciò che disorienta il tuo ordine".

5. L'organizzazione superiore del pensiero si fa sempre attraverso la combinazione di un asse di penetrazione e di lateralità, le quali sono al tempo stesso disposte lungo l'asse, e ortogonali, dunque resistenti alla sua pura linearità. Solo questo dispositivo (la forza "dritta" dell'asse e la resistenza disposta del laterale) cattura il molteplice, o la diversità. Che cos'è il molteplice? Alla fine dei conti, per chi pensa, il molteplice è la produzione di una deformazione del lineare attraverso la lateralità. A proposito della "cattura dell'estensione" di Grassmann, Châtelet scrive:

La teoria dell'estensione si propone di domare la nascita del continuamente diverso. Questa diversità non deve essere intesa come quella di blocchi dispersi nell'estensione, ma deve fare sistema: una deformazione coerente deve produrlo. Questa ambiguità esige dunque la più risoluta propulsione poetica, la più ortogonale alle transitività, ed esalta al più alto grado il gesto che taglia ed espone la forma.

Lo si vede: un pensiero è ciò che domina, nel trattamento gestuale risoluto delle lateralità più resistenti, la generazione del "continuamente diverso". La cattura dell'essere non convoca la ripartizione, o la presenza raccolta dell'unicità del senso, ma convoca, è forse la parola più importante, l'irriducibilità dialettica delle dimensioni. In questo senso, il pensiero non è mai votato unilateralmente all'organizzazione significativa, anche se Châtelet, scrupoloso in questo caso come altrove, richiama la necessità della lettera e dell'algebra pura. Ma l'ultima sfida del pensiero non è qui. È nella capacità di catturare la dimensione,

per questo, bisogna inventare delle notazioni, che eccedono il potere della lettera.

L'idealismo romantico ci insegna su questo punto a trovare non il senso della nostra esistenza, ma l'esattezza delle sue dimensioni. Vivere, è inventare delle dimensioni sconosciute dell'esistere e dunque, come diceva Rimbaud, "fissare delle vertigini". È dopo tutto ciò che si può ricordare della vita come della morte di Gilles Châtelet: abbiamo bisogno della vertigine, e abbiamo bisogno anche della sua forma, cioè della sua fissazione.

La vertigine è proprio ciò che dialettica romantica cerca di ritrovare al centro della razionalità stessa, in quanto la razionalità è invenzione, e dunque frammento di una potenza naturale. Sì, Gilles Châtelet non cessa di cercare "questi luoghi dove l'intelletto vacilla. Ai centri d'indifferenza si raggiunge la più alta incertezza, che esige dunque la decisione più irreversibile".

Sta qui, forse, la parte filosofica più evidente. Costruire una dialettica dell'ambiguità, della vertigine, della vacillazione. Non per esitare, ma, al contrario, perché ci sia una dissimmetria reale, e dunque della decisione irreversibile.

E certi, in questa correlazione dell'ambiguo e della decisione, dell'indifferenza e dell'irreversibile, si riconosce la filiazione, la genealogia speculativa di Gilles Châtelet. Possiamo risalirvi, come si fa quando si disegna un albero genealogico, aperto verso l'oscurità di tempi molto antichi.

1. Deleuze, che cerca nella scienza la ricchezza polisemica e creatrice della funzione, il filtraggio del virtuale caotico in un piano di riferimento.

2. Schelling, che cerca di pensare l'intuizione dell'intuizione, la zona di comunicazione e di ambiguità tra l'arte e la scienza. Schelling, che si oppone a ciò che il concetto hegeliano ha di ancora troppo formale, di troppo discorsivo, di troppo invilupante e sicuro di sé.

3. C'è Leibniz, pensatore della forza come potenzialità, teorico del "labirinto del continuo", uomo delle biforcazioni insensibili e delle lateralità concorrenti. Leibniz che si oppone al *partes extra partes* di Descartes.

4. Aristotele, il quale ha scoperto la necessità di pensare la

potenza come potenza, che ha dato tutta sua importanza al virtuale, a ciò che non è ancora pienamente ciò che è. L'Aristotele del dinamismo naturale, della singolarità irriducibile, del movimento come dispiego e qualità primaria dell'essere fisico. Aristotele che si oppone alla fissa attualità dell'idealità platonica.

Ma tutta questa tradizione è ripresa, orientata e disorientata al tempo stesso, attraverso lo stile della dialettica romantica, uno stile gioioso, perentorio, ma anche dettagliato, labirintico, una sorta di astrazione fulminante.

Animato da un volere essenziale: distruggere la disposizione dell'estetica trascendentale di Kant, che suppone una distinzione brutale dello spazio e del tempo. Al di fuori anche della loro necessaria correlazione relativista, ciò che Châtelet chiede, insistendo sulla geometria algebrica moderna come sulla teoria dei sistemi dinamici, è che si individuino nello spazio delle pieghe, delle indifferenze, dei nodi che lo "gestualizzano", e che dunque lo temporalizzano.

Ma ancora una volta, trovare, o salvare, nello spazio mercantile contemporaneo, la risorsa di una temporalizzazione, sapere se qualche gesto del corpo-pensiero è ancora possibile, sono qui, sullo sfondo della non-epistemologia di Gilles Châtelet, delle questioni pressanti e capitali.

Che si divenga discepoli di colui per il quale circolava, dai diagrammi dell'algebra non commutativa alle arborescenze della meccanica ondulatoria, come pure da Aristotele a Deleuze, una sola questione, che è una questione imperativa, una questione inquietante, una questione che unisce in effetti l'indifferenza e l'irreversibile. La questione della vedetta che sente nello spazio il rumore di un gesto: "Chi va là? [*Qui vive?*]". Egli ha posto, si è posto, la questione: "Chi va là? [*Qui vive?*]".

Ci lascia, a dire il vero, più risposte, e soprattutto più modi di rispondere. Ci sforzeremo, proprio per essergli fedeli, di scegliere.

FRANÇOISE PROUST (1947-1998)

Aveva dopo tutto qualche cosa di severo nella sua seduzione, di potente nella sua leggerezza, di molto aspro nella sua delicatezza.

Avevo scritto su di lei queste poche note. Non troppo tempo fa. Le riporto nella loro severità, nella loro chiarezza, nella loro asprezza.

1. Il riferimento "classico" essenziale di Françoise Proust¹ è senza dubbio Kant. C'è, al riguardo, un lavoro di presentazione, di edizione, di interpretazione considerevole. Françoise Proust eccelle quando si tratta di mettere in evidenza la posta in gioco reale dei testi più controversi (come quello sulla questione della menzogna), o di spostare delle accentuazioni, in modo tale che un motivo essenziale, tuttavia fino a quel punto mal compreso, autorizzi una riorganizzazione dell'insieme. Come quando ravvisa nella *Critica della ragion pura* l'esigenza inaugurale di una ricezione passiva che non sia semplice empiricità, ma che sia essa stessa *a priori*, di una sorta di patetica trascendentale. Questo motivo, del resto, finisce per diventare, al di là della sua assegnazione propriamente kantiana, il filo conduttore di ogni sua impresa. È certo, in effetti, che il suo pensiero assume l'esisten-

1. Tra i membri fondatori del *Collège international de philosophie*, autrice di diversi saggi, tra cui: *Kant, le ton de l'histoire*, Payot-Rivages, Paris 1991 e *De la résistance*, Le Cerf, Paris 1997 [NdC].

za di un campo trascendentale. Ma ciò che si trova costituito in questo campo non è né l'ordine della conoscenza, né l'ordine della volontà. È a una teoria trascendentale dell'affetto, o delle passioni, che il suo desiderio filosofico è fondamentalmente legato. Si potrebbe quasi dire che ciò che lei ha tentato di fissare ha per titolo generale: *Critica della passione pura*.

2. L'ispirazione trascendentale, come Heidegger ha dimostrato, non esclude, ma richiede, delle tesi ontologiche. È quanto condivide anche Françoise Proust, di cui si sosterrà che tratteggia un'ontologia del doppio, dell'equivoco dell'essere, tra la forma pura del suo "stato" e l'attivazione, come il rovescio di questo stato, di una passività che lo contrasta, e che lei chiama il contro-essere. Tale intreccio dell'essere, costituito da ciò che simultaneamente lo sostiene e si oppone in modo immanente a questo sostegno, è evidentemente particolarmente decifrabile quando si tratta dell'ontologia del tempo. Nell'ambito di una teoria ramificata e densa, che si articola a partire da una sottile lettura di Walter Benjamin, Françoise Proust rende ragione di come il tempo possa essere al tempo stesso il nome della continuità e quello della discontinuità, il nome del dispiegamento immanente di ciò che è secondo la sua linea conservatrice, e il nome della frattura evenemenziale che congiunge nel tempo il precario e l'invisibile.

3. La mediazione per il pensiero dell'antidialettica dell'essere e del contro-essere consiste probabilmente nella coppia dell'attività e della passività. Tutto lo sforzo di Françoise Proust consiste nello stabilire che la positività è dalla parte dell'affetto passivo, di ciò che riconosce l'ordine stabilito dell'essere sotto la forma del colpo, e per ciò stesso dispone la sua propria attività come contraccolpo, come contrattacco, o come resistenza. Il trovare il dispositivo razionale dove l'affetto è anche e al tempo stesso potenza del "contro", invincibilità della resistenza, la conduce verso Spinoza, del quale si sa che ogni sua investigazione tratta insieme il lato attivo della sostanza, la *natura naturans*, e il suo volto passivo, la *natura naturata*, senza fare ricorso a una teoria della contraddizione o della negatività. La sua lettura di Spinoza viene fatta in realtà attraverso Nietzsche

riletto da Deleuze e da Foucault. Poiché il problema fondamentale, una volta assunto che l'essere è prima di tutto potenza, è di mostrare che la creazione, l'invenzione, il nuovo, lungi dall'essere univocamente dalla parte della forza attiva in quanto tale, si trovano dalla parte dell'attivazione della forza reattiva. Le analisi dettagliate di questa attivazione ci restituiscono nello stesso tempo il punto di inizio (l'indignazione, la collera, la ricezione passiva, ma immediatamente coraggiosa, dell'intollerabile del mondo) e il protocollo, dove si dispiega un gioco dissimmetrico delle forze, la strategia della resistenza che cambia le regole del gioco, coniugando la mobilità più radicale e l'immobilità più fissa, e cercando, piuttosto che dominare la potenza stabilita, di disperdere o di smontare gli elementi costituenti.

4. Françoise Proust procede, a partire dalla sua logica trascendentale della potenza e dell'affetto, con delle variazioni probanti, che sono di tre ordini. Trattando dello storico-politico, intende mostrare che la resistenza è ciò che rende ragione della storicità attiva, dal momento che si comprende che, se è sempre localizzata e puntuale, tale resistenza è universale e onnipresente, essendo una struttura immanente dell'essere-potenza. Ma Françoise Proust mostra anche che esistono dei punti di cristallizzazione – interni ai “grandi eventi” politici – della resistenza in quanto tale, riconoscibili dal fatto di essere in dissidenza partigiana all'interno del corso generale della sequenza. Perché c'è resistenza nei confronti di ogni cattura della resistenza stessa attraverso gli schemi prestabiliti della forza attiva. C'è resistenza al divenire della resistenza. Donde la significazione sintomatica della repressione da parte dei bolscevichi della rivolta dei marinai di Kronstadt, o degli anarchici catalani da parte dei comunisti ortodossi. Trattando della guerra, Françoise Proust riprende le grandi analisi di Clausewitz sul primato della difesa, come l'eredità della teoria della guerra dei partigiani, e, facendo entrare nella filosofia l'estrema attualità, pensa la singolarità del movimento zapatista in Chiapas. Trattando infine della vita e della morte, forte dell'esperienza e del sapere profondo, Françoise Proust dispiega una grande filosofia della malattia, di cui mostra che essa non si pensa che a partire da una visione

strategica della vita, la quale non deve essere affrontata come un'evidenza dell'essere, ma come un'invenzione precaria e sottile del contro-essere.

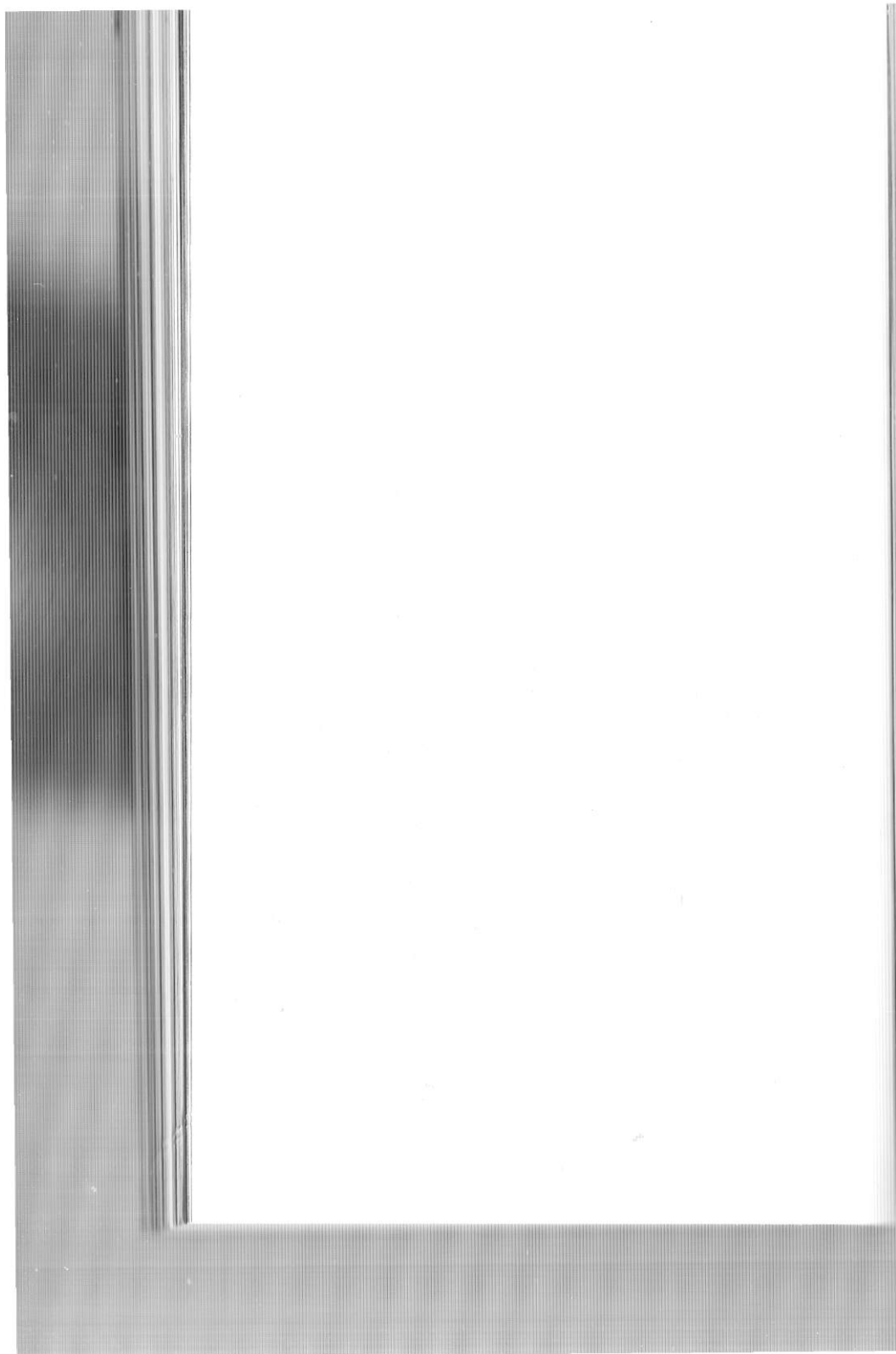
5. Ciò che questa opera chiede non è dell'ordine del giudizio accademico, ma della valutazione e della discussione filosofica. Tutto si gioca, a mio avviso, nell'ordine del fondamento, sulla questione ontologica del contro-essere.

L'immagine ricorrente del doppio serve a evitare ogni scioglimento nella dialettica in senso hegeliano. Ma non è sicuro che si possa così facilmente sottrarre a ogni dialetticità un pensiero così fortemente basato sull'accoppiamento dell'attivo e passivo. Questo accoppiamento stesso è problematico, per il fatto che obbliga a pensare l'essere nel registro della forza o della potenza, che è forse la prima scelta di Françoise Proust, la scelta che si potrebbe definire ante-predicativa. Se si vuole evitare un dualismo facile bisogna assegnare, allora, il carattere attivo o passivo di una forza direttamente al rapporto delle forze, come mostra l'esempio inaugurale del pesce grosso che dà la caccia al piccolo. Ne risulta che, come dice espressamente Deleuze, l'essere è piuttosto relazione che potenza. Ma ne consegue che la resistenza non è una caratterizzazione intrinseca, o immanente, della forza. Essa è una determinazione relativa. Ma questa relatività ha a sua volta escluso che sia assicurato che la resistenza meriti d'essere, in quanto tale, positività, ed è ciò che ogni movimento di pensiero di Françoise Proust, e ancor di più il suo stile, mette in evidenza. Certo, ha ben cura di dire che la resistenza è dell'ordine dell'essere, e in nessun modo del dover-essere. Che scelga questa parte dell'essere come la sola che abbia senso per lei, non è meno sorprendente. Un altro modo di presentare la questione sarebbe il seguente: come combinare l'asserzione che la resistenza è rara, o precaria, e il suo fondamento propriamente strutturale all'interno della logica immanente del contro-essere? In fondo, il suo obiettivo è di pensare l'essere in modo tale che si possa riunire, nella sua duplicità costitutiva, l'essere propriamente detto, o l'essere dell'essere, e l'evento, o l'attivazione del contro-essere, la passività paralizzata dal coraggio del contrattacco. Io non penso, per mio proprio conto,

che una tale fusione, basata su una logica dell'affetto, possa rendere conto di una sequenzialità delle verità, siano esse vitali, artistiche o politiche. Mi separo Françoise Proust sulla dottrina dell'essere, che io penso indiviso, pura attualità molteplice, e su quella dell'evento, che non è contro-essere, o doppio strutturale dell'essere come stato, ma sospensione imprevedibile di uno degli assiomi del molteplice.

Cosa importa tuttavia? Un pensiero che resiste inventa la legge del suo proprio cammino.

Oggi lei ci manca. Molto spesso, in tale o talaltra situazione, mi rendo conto che ci manca. Ciò che ci manca di più è il suo eccesso. L'imprevedibilità del suo furore, anche, ci manca terribilmente. L'impazienza strategica che la poteva far precipitare verso una sconfitta senza importanza, perché solo la precipitazione valeva la prova. Bisogna leggerla, e rileggerla, sperando che la durata dei pensieri sia come un monumento per la sua mancanza. Per la pietra cieca della sua assenza come un fiore eterno.



NOTA AI TESTI

LACAN. Questo testo è apparso nella rivista bimestrale *Le Perroquet*, fondata da Natacha Michel e da me stesso, e che fu senza dubbio – si può verificare l'esattezza di questo elogio leggendo la collezione completa, dal 1981 al 1987 – la più interessante rivista pubblicata negli anni Ottanta. Scritto subito dopo la morte di Lacan, l'articolo appariva nel numero 0 del bimestrale, nel novembre 1981.

Ho scritto su Lacan molto spesso, o a partire da lui. È un riferimento essenziale del mio primo "grande" libro di filosofia, *Teoria del soggetto* (1982). A lui è stato dedicato un seminario intero nel 1994-1995. Oltre alle due sezioni delle mie sintesi sistematiche che portano sul suo pensiero, rispettivamente nel 1998 in *L'essere e l'evento* (meditazione 37, l'ultima) e nel 2006 in *Logiche dei mondi* (sezione 2 del libro VII) è possibile trovare dei lunghi sviluppi di ammirazione e critici in *Condizioni* (1992), in particolare in ciò che riguarda il rapporto di Lacan con il concetto di infinito, con la nozione di sapere e con l'esperienza reale dell'amore. Il mio testo più recente e completo circa l'antifilosofia di Lacan è apparso in inglese nella rivista *Lacanian Ink* (numero 27) con il titolo: *Le formule dello Stordito*.

CANGUILHEM e CAVAILLÈS. Questo testo è apparso nel numero 4 del bimestrale *Le Perroquet* (cfr. nota su Lacan) nel febbraio 1982. È sotto la direzione di Canguilhem che ho sostenuto, nel 1959, la mia tesi di *maitrise* (chiamato allora diploma di studi superiori) che analizzava la struttura dimostrativa nell'*Etica* di Spinoza. I miei rapporti con lui si sono in seguito allentati, soprattutto dopo il 1968. Ha detto tuttavia bene di *Teoria del soggetto* (nel 1982). Ma male de *L'essere e*

l'evento, del quale, mi ha scritto, "non aveva trovato l'uso". In occasione di un convegno in suo onore, organizzato nel dicembre del 1990 dal *Collège International de philosophie*, e i cui atti furono pubblicati presso Albin Michel nel 1993, gli ho riservato una lunga discussione, che poneva la questione di sapere se la sua opera individua un concetto particolare di Soggetto. Ha pensato allora di scrivermi che questo testo arrivava al cuore delle sue preoccupazioni. Queste furono le sue ultime parole per me, e furono generose.

SARTRE. Questo testo è quello di una conferenza presso l'Università di Jussieu, su invito dell'UCFML (Unione dei comunisti di Francia marxisti-leninisti), organizzazione in cui militavo, poche settimane dopo la morte di Jean-Paul Sartre. Il chiaro scopo di questa conferenza era, in controcorrente verso i discorsi vaghi e verso l'acqua tirata a proprio mulino, di proporre una valutazione abbastanza rigorosa del dibattito filosofico tra Sartre e il marxismo, e forse ancor di più tra Sartre, la Storia e la Politica.

Sono partito dalla convinzione che l'opera maggiore di Sartre su questo punto (*Critica della ragione dialettica*) era largamente ignorata dalle persone – soprattutto dagli studenti – presenti alla conferenza. Donde la volontà di essere semplice, di andare all'essenziale, sempre seguendo con esattezza le intenzioni di Sartre.

Si trattava lì, a mio avviso, di un punto di partenza obbligato per evitare che Sartre, che ha dominato l'intelligenza progressista per un lungo periodo, non fosse più, nei ricordi, che un'istituzione indistinta.

Tra il 1981, anno di questo testo, e oggi, ho regolarmente reso omaggio a colui che fu, quando avevo 18 anni, il mio maestro assoluto il mio iniziatore a ogni delizia filosofica.

Ancora recentemente, in *Logiche dei mondi*, nel libro VI, un esempio essenziale della teoria astratta dei "punti" (sono i momenti della formalizzazione, per un soggetto, di una scelta radicale) è tratto dal teatro di Sartre.

HYPPOLITE. Questo testo è una trascrizione del mio intervento a una giornata di studi (*Jean Hyppolite: tra struttura ed esistenza*) organizzato dal *Centro internazionale per lo studio della filosofia francese contemporanea* (CIEPFC), il 27 maggio di 2006 a l'École normale supérieure, sotto la direzione di G. Bianco e F. Worms.

ALTHUSSER. Il testo è il mio contributo al convegno organizzato presso l'università Paris VIII da Sylvain Lazarus il 29 e 30 marzo 1991, sotto il titolo generale: "Politica e filosofia nell'opera di Louis Althusser". Gli atti di questo convegno sono stati pubblicati per le edizioni PUF nel 1993. Ho in seguito più volte parlato di Althusser, in Francia, ma anche in Brasile o in Austria. Uno studio che parte da un altro punto di vista si trova nel mio *Metapolitica* (Seuil 1998) con il titolo: "Althusser, il soggetto senza soggetto".

LYOTARD. Questo testo è stato pronunciato in occasione dell'omaggio collettivo reso a Jean-François Lyotard dal *Collège international de philosophie*, sotto la direzione di Dolorès Lyotard e Jean-Claude Milner, allora presidente del Collège. Gli atti di questo colloquio sono stati pubblicati nel 2001 da PUF, con il titolo: *Jean-François Lyotard, l'esercizio del dissidio*.

DELEUZE. Questo piccolo testo è tratto da un numero di *Magazine littéraire* dedicato al decimo anniversario della morte del filosofo.

Deleuze è forse l'autore contemporaneo su cui ho scritto maggiormente, sebbene in maniera tardiva: il mio libro *Deleuze, il clamore dell'Essere*, su invito di quel magnifico editore che è Benoît Chantre, apparve per Hachette nel 1997. In *Logiche dei mondi*, ancora, tutto un capitolo gli è dedicato (libro V, sezione 2), a proposito del concetto di evento. Io lo considero, su quasi tutte le questioni, come colui che incarna con genio la direzione opposta alla mia. Nel periodo dell'accanimento militante, negli anni rossi, tra il 1966 e il 1980, ciò prendeva la forma di un'opposizione violenta. Leggete il testo *Il Flusso e il partito*, che ho pubblicato nel marzo 1976 sul numero 6 della rivista *Théorie et Politique*: trascrive una sorta di furore. Molto più tardi, ho imparato ad apprezzare Deleuze, dall'interno tuttavia di una controversia implacabile. Platonismo e antiplatonismo, finalmente.

FOUCAULT. Questo testo è apparso poco tempo dopo la morte di Foucault, su *Le Perroquet* (cfr. nota su Lacan), numero 41, luglio 1984.

DERRIDA. Questo testo è stato pronunciato al convegno in omaggio a Jacques Derrida organizzato all'*École normale supérieure* il 21 e il 22 ottobre 2005. Ne avevo dato precedentemente una versione in inglese all'università della California (Irvine). Un altro testo per

un'amicizia che avrebbe impiegato del tempo a costruirsi. Il dossier di uno dei nostri scontri è pubblico, lo si trova in appendice degli atti del convegno *Lacan con i filosofi*, pubblicato da Albin Michel nel 1991, convegno organizzato dal *Collège International de philosophie*. Circa dieci anni più tardi, potevamo intraprendere un'alleanza non meno pubblica, poiché come disse: "noi abbiamo ora gli stessi nemici". La morte ha lasciato questo divenire in sospeso.

BORREIL. Ho letto questo testo nella giornata di studi organizzata dal *Collège international de philosophie* in onore di Jean Borreil, all'*École normale supérieure*, il 13 giugno 1993. Gli atti di questa giornata sono stati pubblicati nel 1995 presso le edizioni L'Harmattan.

LACQUE-LABARTHE. Ho letto questo testo in occasione della cerimonia collettiva, presso il teatro di Montreuil, organizzata il 17 febbraio 2007 in onore di questo amico che venne a mancare. È stato pubblicato poi, insieme agli altri interventi, nel numero 22 (maggio 2007) della rivista *Lignes*, diretta da Michel Surya per le Nouvelles Éditions Lignes.

GILLES CHÂTELET. Ho letto questo testo al convegno organizzato presso *Collège international de philosophie* in onore di Gilles Châtelet, dal Collège e dal laboratorio "Pensiero delle scienze" diretto da Charles Alunni, il 27, 28 e 29 giugno 2001. Questo convegno aveva come titolo generale "Intorno a Gilles Châtelet. Liberazione del gesto e partito preso del visibile". Avevo già messo in luce cinque anni prima l'estrema originalità del suo lavoro in una recensione della sua opera maggiore, *Le sfide del mobile*, apparso nel numero 586 (gennaio 1996) di *Temps modernes*.

FRANÇOISE PROUST. Questo testo fa parte del numero collettivo dedicato a Françoise Proust dalla rivista del *Collège international de philosophie*, *Rue Descartes*, numero 33, apparso nel 2001. Già nel 1993 avevo pubblicato una recensione del suo sottile saggio *Il tono della storia* (in *Les Temps modernes*, numero 565/566, settembre 1993).

Esiste un altro omaggio a questo gruppo di filosofi scomparsi: il bel libro di Elisabeth Roudinesco, *Filosofi nella tempesta* (Fayard, 2006).

INDICE

Introduzione <i>di Tommaso Ariemma</i>	7
Prologo	15
JACQUES LACAN	19
GEORGES CANGUILHEM e JEAN CAVAILLÈS	23
JEAN PAUL SARTRE	29
JEAN HYPPOLITE	43
LOUIS ALTHUSSER	53
JEAN-FRANÇOIS LYOTARD	75
GILLES DELEUZE	89
MICHEL FOUCAULT	93
JACQUES DERRIDA	97
JEAN BORREIL	109
PHILIPPE LACQUE-LABARTHE	117
GILLES CHÂTELET	123
FRANÇOIS PROUST	133
<i>Nota ai testi</i>	139